JACOBI | MENDELSSOHN
WIZENMANN | KANT
GOETHE | HERDER

EL OCASO DE LA ILUSTRACIÓN

LA POLÉMICA DEL SPINOZISMO

UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES

Rector
Mario E. Lozano

Vicerrector
Alejandro Villar

Friedrich H. Jacobi, Moses Mendelssohn,
Thomas Wizenmann,
Immanuel Kant, Johann W. Goethe,
Johann G. Herder

El ocaso de la Ilustración

La polémica del spinozismo

Selección de textos, traducción,
estudio preliminar y notas:
María Jimena Solé



prometeo

Bernal, 2013

Colección Política / Serie Clásica
Dirigida por Claudio Amor

El ocaso de la ilustración : la polémica del spinozismo / Moses Mendelssohn ... [et al.] ; traducido por María Jimena Solé. - 1a ed. - Bernal : Universidad Nacional de Quilmes, 2013.
600 p. ; 20x12 cm. - (Política)

ISBN 978-987-558-291-0

1. Filosofía Moderna. I. Mendelssohn, Moses II. Solé, María Jimena, trad. y coment.
CDD 190

Selección de textos, traducción, estudio preliminar y notas:
María Jimena Solé

Universidad Nacional de Quilmes
Roque Saenz Peña 352
(B1876BXD) Bernal, Provincia de Buenos Aires
República Argentina

editorial.unq.edu.ar
editorial@unq.edu.ar

Prometeo 3010
Sarmiento 4175
(C1197AAH) Ciudad Autónoma de Buenos Aires

ISBN: 978-987-558-291-0

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina

ÍNDICE

ESTUDIO PRELIMINAR

LA POLÉMICA DEL SPINOZISMO. ANTECEDENTES, DESARROLLO Y CONSECUENCIAS

MARÍA JIMENA SOLÉ

I
LA POLÉMICA Y SUS PROTAGONISTAS

La *Polémica del spinozismo* –también denominada *Polémica del panteísmo*– constituye uno de los eventos filosóficos más relevantes de la escena intelectual alemana de finales del siglo XVIII.[1] La significación y el alcance de la discusión, que

[1] El teólogo Heinrich Scholz fue quien bautizó esta polémica como *Pantheismusstreit* en 1916 con la publicación del libro *Los textos principales de la Polémica del panteísmo* (Scholz, H., *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit*, Berlín, Verlag von Reuther & Richard, 1916, reedición: Waltrop, Hartmut Spenner, 2004), que incluye los escritos de Mendelssohn y Jacobi junto con un estudio preliminar que apunta a evidenciar la riqueza conceptual y filosófica de esta querella y constituye, por lo tanto, uno de los textos de referencias fundamentales para este volumen. Desde entonces, la Polémica del panteísmo o, como prefieren otros especialistas, del spinozismo, ha sido objeto de múltiples investigaciones filosóficas y los textos que la constituyen han sido traducidos al inglés, al francés y al italiano, entre otras lenguas. En castellano, únicamente existe una traducción de ciertos textos de Jacobi realizada por José Luis Villacañas (véase Jacobi, F. H., *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, traducción, introducción y notas de J. L. Villacañas, Madrid, Biblioteca Universal, 1995) y una traducción del artículo de Kant escrito en el contexto de la Polémica, de Carlos Correas (véase Kant, I., *Cómo orientarse en el pensamiento*, trad., prólogo y notas de Carlos Correas, Buenos Aires, editorial Leviatán, 1992). Acerca de la Polémica en el contexto de la recepción de Spinoza en Alemania, la bibliografía tanto en alemán como en francés, inglés e italiano es muy numerosa (véase Bibliografía). En castellano, pueden consultarse los capítulos que León Dujovne dedica a este tema (véase Dujovne, L., *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*, 4 tomos, Buenos Aires, Losada, 1942-1945, t. 4, pp. 97-179) y también el libro que reúne los resultados de mi investigación doctoral: Solé, M. J., *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba, Ed. Brujas, 2011, especialmente los capítulos 5 a 10. Acerca de la significancia de

tomó dimensión pública en 1785, obligó a todos los pensadores del momento a involucrarse directa o indirectamente en ella. Tal como se comprueba a partir de los escritos producidos y publicados en el contexto de esta discusión, sus consecuencias para el desarrollo posterior de la filosofía alemana fueron inmensas. Al igual que el debate en torno a la noción de Ilustración desencadenado poco tiempo antes, la Polémica del spinozismo refleja un cambio ideológico profundo que, especialmente en los centros espirituales de Alemania central y del norte, comenzaba a sacudir los fundamentos del protestantismo ortodoxo y a poner en cuestión los principios de la fe religiosa así como la legitimidad de autoridades celestiales y terrenales, firmemente establecidos en el dogma de la Iglesia.[2] En este sentido, esta polémica puso a Alemania, que hasta ese momento no había participado de la crisis de la conciencia europea, a la cabeza del movimiento intelectual de Europa[3] y logró generar en sus protagonistas la conciencia de un cambio de era.[4]

El hecho desencadenante del debate, aunque no carente en sí mismo de interés, puede ser considerado como anecdótico. Se trata de la confesión de spinozismo que Lessing

la Polémica del spinozismo, véase Timm, H., *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. I. Die Spinozarenaissance*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1974, pp. 15 y ss. Véase también Beiser, F., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Londres, Harvard University Press, 1987, p. 44, donde se afirma que esta Polémica tuvo una influencia en la filosofía del siglo XIX tan grande como la *Crítica de la razón pura* de Kant.

[2] Manfred Walther, quien se ha dedicado a investigar diferentes aspectos de la recepción del spinozismo en Alemania, afirma que la Polémica del spinozismo sirve de hilo conductor en la crisis del pensamiento tradicional en Alemania (cf. Walther, M., "Histoire des problèmes de la recherche", *Les Cahiers de Fontenay*, Nº 36-38, *Spinoza entre lumière et romantisme*, París, 1985, p. 41). Véase también Teller, J., "Das Losungswort Spinoza. Zur Pantheismusdebatte zwischen 1780 und 1787", en Dahnke, H.-D. y B. Leistner, *Debatten und Kontroversen. Literarische Auseinandersetzungen in Deutschland am Ede des 18. Jahrhunderts*, t. I, Berlín y Weimar, Aufbau-Verlag, 1989.

[3] Tavoillot, P.-H., *Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*, París, CERF, 1996, p. iv.

[4] Cf. Timm, H., *Gott und die Freiheit*..., *op. cit.*, p. 6.

expresó frente a Jacobi durante una conversación en julio de 1780 en Wolfenbüttel. Pocos meses más tarde, Lessing murió. Jacobi guardó el secreto hasta que, en 1783, surgió la posibilidad de comunicarle esta información a Mendelssohn, quien se disponía a escribir una biografía intelectual a modo de homenaje para su más querido amigo. Durante los dos años siguientes, Mendelssohn y Jacobi intercambian epístolas en las que la discusión acerca de la veracidad y el sentido de las palabras de Lessing constituyen meramente un primer nivel de la discusión. En efecto, una de las particularidades de la Polémica del spinozismo es que la discusión se desenvuelve en múltiples capas problemáticas. Incluso podría considerarse como un conjunto de polémicas que giran en torno a diferentes cuestiones, ligadas por el hecho de haber sido desencadenadas por la difusión del secreto spinozismo de Lessing.

La posibilidad de que Lessing efectivamente hubiese sido un spinozista convencido era, para la mayoría de los intelectuales alemanes de finales del siglo XVIII, un auténtico escándalo. Desde la publicación del *Tratado teológico político*, en 1670, Spinoza fue detectado como una amenaza.[5] La defensa de la libertad de pensamiento, de la tolerancia religiosa y de la democracia, así como la crítica a la religión supersticiosa y al despotismo de los reyes, que Spinoza expone en ese libro, se oponía a los fundamentos sobre los que descansaba el orden político y religioso en Prusia,

[5] Acerca de la recepción temprana de Spinoza en Alemania, véanse, entre otros, Czelinski-Uesbeck, M., *Der tugendhafte Atheist. Studien zur Vorgeschichte der Spinoza-Renaissance in Deutschland*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007; Otto, R., *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*, Frankfurt del Meno, Peter Lang, 1994; Schröder, W., *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1987; Walther, M., "Machina civilis oder Von deutscher Freiheit", en Cristofolini, P. (ed.), *L'Hérésie Spinoziste. La discussion sur le Tractatus Theologico-Politicus 1670-1677, et la Réception immédiate du spinozisme*, Ámsterdam y Maarssen, Apa-Holland University Press, 1995; Winkle, S., *Die heimlichen Spinozisten in Altona und der Spinozastreit*, Hamburgo, Verein für Hamburgische Geschichte, 1988; Solé, M. J., *Spinoza en Alemania*..., *op. cit.*, caps. 1-4.

donde regía un orden monárquico de base feudal y donde, desde 1555, cada príncipe tenía el derecho de determinar si sus súbditos debían adoptar la religión católica o la protestante.[6] Spinoza y su peligrosa doctrina se transformaron inmediatamente en el blanco de una larga serie de escritos refutatorios que, en un primer momento, surgieron en el ámbito de las universidades alemanas.[7] La principal estrategia fue la identificación de su posición con un ateísmo. Así, aun antes de la publicación de la *Ética* de Spinoza, en la que se exponen los fundamentos metafísicos de su posición política, el filósofo judío holandés era conocido en toda Alemania como un ateo malvado, como un enviado del diablo para subvertir los derechos divinos y humanos, que trabajaba laboriosamente para desgracia de la Iglesia y daño del Estado.[8]

La aparición, en 1677, de las *Obras póstumas* de Spinoza, que incluían la *Ética* y el *Tratado político*, no hizo sino confirmar esa imagen. La lucha en su contra continuó y, además de la gran cantidad de publicaciones dedicadas a refutar las principales ideas del pensamiento político spinoziano que aparecieron durante las últimas décadas del siglo XVII, Spinoza fue el desencadenante de una serie de

[6] Así lo estableció la Dieta de Augsburgo de 1555.

[7] Pocas semanas después de la publicación del *Tratado teológico político*, Jacob Thomasius, profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Leipzig, pronunció un discurso titulado "Contra el anónimo acerca de la libertad de filosofar", donde Spinoza es denunciado como *formalis atheus* (Thomasius, J., "Programma adversus anonymum, de libertate philosophandi", *Dissiertationes LXIII varii argumenti*, editado por Christian Thomasius, Halle, Zeitler, 1693, p. 572). Otros profesores de diferentes universidades alemanas, como Rappolt, Dürr, Müller y Musaeus, continuaron la batalla en su contra y repitieron este ataque.

[8] De este modo se refiere a Spinoza el profesor de la Universidad de Jena, Johannes Musaeus, en su texto *Spinozismus, hoc est Tractatus theologico politicus, quo auctor quidam anonymus, conatu improbo, demostratum ivit, libertatem philosophandi*, Jena, Literis Bauhoferianis, 1674. El pasaje es citado por Colerus en su biografía de Spinoza. Cf. Colerus, J., "Breve pero veraz biografía de Benedictus de Spinoza, recogida a partir de testimonios auténticos escritos y orales de personas aún vivas", en Domínguez, A. (comp.), *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza, 1995, p. 130.

disputas filosóficas en el territorio alemán que pueden ser consideradas como el preludio de la Polémica del spinozismo que domina el escenario intelectual del último cuarto del siglo XVIII. Una primera disputa en torno a Spinoza fue iniciada por Christian Thomasius en 1688, al denunciar a Walther von Tschirnhaus, antiguo discípulo de Spinoza, por difundir ideas afines al spinozismo en un libro titulado *Medicina de la mente*. Una segunda controversia se desató en 1723 en la Universidad de Halle, cuando el profesor de teología Joachim Lange acusó a Christian Wolff de ateísta y spinozista. Tanto Tschirnhaus como Wolff, así como una larga lista de personas que, en diferentes episodios y por motivos muy distintos, fueron acusados de spinozismo a lo largo de esos años, se vieron obligados a defenderse. La acusación los condujo muchas veces ante los tribunales de la justicia y a menudo los procesos judiciales concluyeron en la confiscación y quema de sus libros, e incluso en castigos como la cárcel y, en el caso de Wolff, el destierro.

De modo que Spinoza, combatido como un ateo peligroso en la medida en que su doctrina metafísica negaba al Dios de la ortodoxia cristiana y su pensamiento político ponía en peligro el orden religioso y político en el territorio alemán, no pasó al olvido sino que se mantuvo siempre presente como un tópico recurrente en las discusiones y la literatura especializada de los profesores y teólogos alemanes.[9] Por otro lado, ciertas ideas spinozianas comenzaron a ser reivindicadas por diferentes pensadores enemigos de la ortodoxia cristiana. Estos intelectuales disconformes, entre los que se encontraban Friedrich Wilhelm Stosch, Theodor

[9] La gran difusión durante el siglo XVIII de las exposiciones tendenciosas de su vida y su pensamiento hechas por Pierre Bayle, Sebastian Kortholt, Johannes Colerus y Georg Wachter (véase Bibliografía), así como la aparición en 1744 de la primera traducción alemana de la *Ética*, revelan que existía una gran curiosidad por esta doctrina. Véase *La Ética de Baruch de Spinoza, refutada por el renombrado filósofo de nuestro tiempo, el Sr. Christian Wolff* [*B.v.S. Sittenlehre widerleget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolf*], traducción y edición de Johann Lorenz Schmidt, Leipzig/Frankfurt del Meno, 1744.

Ludwig Lau y Johann Christian Edelmann, consideraban que la jerarquización de la Iglesia luterana y la autoridad atribuida a los textos sagrados la habían transformado en dogmática y elitista, traicionando todos los principios de la Reforma.[10] Así pues, encontraron en Spinoza a un aliado en su lucha por la tolerancia religiosa, la libertad de conciencia y la separación entre Iglesia y Estado, así como en su defensa de la necesidad de realizar una lectura histórica y filológica de la Biblia. Estos pensadores, que durante la primera mitad del siglo XVIII fueron perseguidos, denunciados y condenados por las autoridades civiles y religiosas, contribuyeron más bien a oscurecer la ya pésima fama de Spinoza y lo transformaron en una amenaza aun más tangible.

Hacia 1780 Spinoza era conocido en todo el territorio alemán como el filósofo maldito y el término *spinozismo* era un sinónimo de *ateísmo*. Su doctrina era un peligro que debía ser combatido, y reconocerse como spinozista equivalía a declararse enemigo de la Iglesia y del Estado. De modo que afirmar que Lessing, uno de los pensadores más respetados de su época, había sido un spinozista convencido equivalía a acusarlo de hereje religioso y de adversario del orden. Esto era lo que Jacobi pretendía, pues, según él, el spinozismo era un fatalismo, un nihilismo y un ateísmo que conducía a la necesaria aniquilación de los fundamentos de la moral, la religión y el orden político.

Así pues, el problema del spinozismo de Lessing implicaba, en primer lugar, la necesidad de posicionarse frente a Spinoza mismo. En efecto, todos los participantes de la polémica debieron volcarse al estudio del spinozismo y exponer sus propias lecturas de esta filosofía. Así, por

[10] Acerca de la evolución de la ortodoxia luterana hacia una doctrina cada vez más autoritaria en cuanto al carácter de los textos bíblicos durante los siglos XVII y XVIII, véase Grossmann, W., "*Einleitung des Herausgebers*" ["Introducción del editor"], en Edelmann, J. C., *Sämtliche Schriften in Einzelausgaben. Moses mit aufgedecktem Angesichte. Erster, zweyter und dritter Anblick* (1740), editado por Walter Grossmann, Stuttgart Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag/Günther Holzboog, 1972, reproducción facsimilar, p. viii.

primera vez en la historia de su recepción, la filosofía de Spinoza fue discutida abierta y públicamente. El resultado fue lo que se conoce como el *Spinozarenaissance* en Alemania a finales del siglo XVIII, que abrió la posibilidad de nuevas interpretaciones de la doctrina que durante años había sido vituperada y difamada mediante deformaciones y lecturas tendenciosas.

Ahora bien, la posibilidad de que Lessing hubiese sido o no un seguidor de Spinoza no solo tenía consecuencias para su reputación personal. Lessing había sido uno de los principales exponentes de la Ilustración alemana que, heredera de la metafísica leibniz-wolffiana, atribuía a la razón humana la autoridad máxima en la investigación de la verdad y afirmaba la posibilidad de demostrar racionalmente los fundamentos de una religión natural que era, a su vez, esencial para fundamentar el orden político.[11] Así pues, el presunto spinozismo de Lessing –en la medida en que se lo interpretaba como un ateísmo y un fatalismo– conducía a sospechar del destino de todo el proyecto de la Ilustración.

La Polémica del spinozismo revela, por lo tanto, otra dimensión problemática mucho más compleja y ciertamente más urgente para sus protagonistas, vinculada con el sentido y el alcance de la Ilustración que, desde 1740, Federico II patrocinaba desde el trono prusiano. La interpretación que Jacobi hacía del spinozismo conducía a la afirmación de que toda la filosofía racionalista –y por lo tanto toda la filosofía de la Ilustración tal como Mendelssohn y los berlineses la entendían– conducía al spinozismo y que, por lo tanto, debía abrazar sus consecuencias destructivas para la religión, la moral y la política. De modo que la Polémica del spinozismo condujo, en segundo lugar, a una reflexión acerca del alcance y los límites de la razón humana, acerca del problema de la relación entre la razón y la fe.

[11] Esta es principalmente la posición de Mendelssohn, tal como se encuentra en su obra *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, Berlín, Friedrich Maurer, 1783; en castellano: Mendelssohn, M., *Jerusalem o acerca de poder religioso y judaísmo*, introducción, traducción y notas de José Monter Pérez, Barcelona, Anthropos, 1991.

La cuestión era, pues, determinar la posibilidad de la razón humana para demostrar los fundamentos de la religión y de la moral, para legitimar el poder político y establecer un orden civil que garantizara su propio ejercicio.

Pero la discusión en torno a la noción de razón humana y, en definitiva, su capacidad de acceder a la esencia y la existencia de Dios, implicaba, a su vez, otro núcleo problemático. Se trata del problema de la relación entre el fundamento absolutamente infinito del universo y el universo producido por él. En este sentido, la Polémica del spinozismo condujo a los pensadores alemanes de finales del siglo XVIII, en tercer lugar, a replantearse la relación entre Dios, el ser humano y la naturaleza. Contra el establecimiento de un Dios trascendente que impone su legislación a los hombres como un rey a sus súbditos, el spinozismo afirmaba la inmanencia de la divinidad en la naturaleza y abría la posibilidad para pensar una nueva ordenación moral y política. En este sentido, la doctrina de Spinoza parecía ser la oposición a todos los aspectos centrales del régimen monárquico que estaba a punto de caer –si no en Prusia, sí muy pronto en Francia–. Así lo percibieron los protagonistas de esta Polémica que, conscientes de sus implicancias, sabían que discutir acerca del supuesto spinozismo de Lessing y determinar cuál era la interpretación correcta de la doctrina de Spinoza era, en realidad, poner en discusión los fundamentos mismos de la realidad en la que vivían. El encuentro con el spinozismo puso en cuestión el comportamiento aprobado del ser humano respecto de Dios, respecto de la naturaleza y respecto de sus semejantes.

Ahora bien, la Polémica del spinozismo no fue una querella de académicos, como la motivada por la publicación, poco tiempo antes, de la *Crítica de la razón pura*. El hecho de que se hiciera referencia a "confesiones", a conversaciones y a epístolas privadas hizo que el intercambio se diera en un tono de espontaneidad y confianza, alejado de la seriedad y el formalismo propios de la investigación teórica sistemática. Además, dado que los involucrados en la Polémica ya se conocían e incluso existían debates y

enfrentamientos previos entre muchos de ellos, el carácter de la discusión fue, desde el comienzo, encendido y vehemente. A pesar de que la complejidad del tema puesto en discusión impidió que el debate se extendiese al incipiente público lector de los periódicos filosóficos y literarios, que hacia finales del siglo XVIII se encontraba en plena etapa de formación, la Polémica del spinozismo tuvo numerosos protagonistas. Puede decirse que todos los intelectuales de la escena filosófica del momento –Jacobi, Mendelssohn, Hamann, Kant, Herder, Goethe, Elise y Johann Albert Reimarus, Wizenmann, Biester, Claudius, Lavater– participaron activamente de la discusión. Se trataba de un círculo heterogéneo de personalidades, pues provenían de diferentes ámbitos de la cultura y de las letras. Sin embargo, existía un punto de coincidencia entre ellos. Todos los protagonistas de esta Polémica pertenecían a la clase burguesa, clase que, si bien no se había establecido en Prusia como clase social, se encontraba hacia 1780 en el momento de su consolidación ideológica.[12] En este sentido, la discusión acerca del spinozismo que, como se mencionó, implicaba como su núcleo problemático fundamental la puesta en cuestión del comportamiento del ser humano frente a Dios y el mundo, y por lo tanto del ciudadano frente a la autoridad política y religiosa, y que parecía brindar la posibilidad de conceptualizar esta relación de un modo que se oponía al modelo monárquico absolutista, constituye un momento esencial en la conformación de la ideología propia de esta clase social emergente en el territorio alemán.

En efecto, las conversaciones, cartas y escritos que constituyen los documentos de esta Polémica son sin excepción manifestaciones de los esfuerzos emancipatorios de esa nueva burguesía que comenzaba a surgir en el contexto de un gobierno feudal y aristocrático relativamente

[12] Cf. Teller, J., "Das Losungswort Spinoza...", *op. cit.*, p. 140. Véase también Hauser, A., *Historia social de la literatura y el arte*, Barcelona, Editorial Labor, 1994, t. 2, pp. 265 y ss.; y Maestre, A., "Notas para una nueva lectura de la Ilustración", en Maestre, A. (comp.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 2007, p. XXXVII.

intacto.[13] Concretamente, Prusia se encontraba bajo una forma específica de despotismo ilustrado en la que el rey Federico II cumplía un rol complejo. Por un lado, era un declarado impulsor de ciertos valores propios del proyecto de la Ilustración. Había suavizado la censura y motivado una mayor libertad de pensamiento especialmente en lo referente a cuestiones religiosas, había introducido reformas en vistas a mejoras educativas, había refundado la Académie Royal des Sciences et Belles-Lettres invitando a formar parte de ella a científicos y literatos renombrados, había convocado a Voltaire a su corte como su tutor y dedicaba su tiempo libre a la música y a la poesía. Pero, por otro lado, este *rey filósofo* ejercía el poder de un modo absoluto y no dudaba en censurar cualquier manifestación cultural que considerara sediciosa o peligrosa para el orden político establecido. Su muerte, en 1786, justo en medio de la Polémica del spinozismo, fue un factor que tuvo una influencia decisiva en el derrotero del debate. La defensa de la libertad de pensamiento y expresión, la reivindicación de la tolerancia religiosa y el alegato a favor de los beneficios de la Ilustración se vieron exacerbados ante el peligro de que su sucesor, Federico Guillermo II, reinstaurara un régimen de censura y control todavía más duro, que representaría un retroceso para las libertades conquistadas.

Entre todos los participantes del debate, su iniciador, Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), quizás sea el mejor representante de esta nueva clase burguesa emergente, así como de todas sus tensiones. Hijo de un comerciante de Düsseldorf, Jacobi recibió una educación en economía, matemáticas y contabilidad, con el fin de que se hiciera cargo del negocio familiar. Durante un tiempo lo hizo y, por sus conocimientos sobre teoría económica y sus propuestas de reformas en el código impositivo, fue convocado para desempeñarse, entre 1779 y 1780, como ministro del Departamento de Aduana y Comercio de Baviera. Jacobi fue uno de los primeros defensores en Alemania de las ideas del

[13] Cf. Teller, J., "Das Losungswort Spinoza...", *op. cit.*, p. 140.

nuevo liberalismo surgido en Inglaterra. Defendió la posición según la cual el fin del Estado era únicamente el de defender los derechos de los ciudadanos y no la promoción del bienestar general. El bienestar general dependía, según sus principios fisiócratas ortodoxos, de la explotación de la tierra. Pero también, según su visión, del libre comercio de los productos de la tierra. De modo que el deber del Estado era no solo proteger la propiedad sino también garantizar el libre intercambio de los frutos del trabajo de sus ciudadanos.[14] Sin embargo, la auténtica vocación de Jacobi eran las letras. Junto a Wieland fundó el *Teutsche Merkur*, donde publicó sus primeras contribuciones literarias. La influencia de Goethe, a quien conoció personalmente en 1774, lo decidió a abrazar definitivamente esta inclinación. Escribió y publicó dos novelas psicológico-filosóficas, *Los papeles de Eduard Allwill* y *Woldemar*, que logran capturar el espíritu y los idearios propios de las dos tendencias estético-filosóficas dominantes de la época: la *Empfindsamkeit*, movimiento ligado estrechamente a la Ilustración, y el naciente *Sturm und Drang*. Jacobi reacciona críticamente frente a ambos.[15]

No adhirió al movimiento juvenil de los poetas liderado por Goethe ni se reconoció como un defensor de los valores ilustrados. Su desconfianza frente al racionalismo adoptado por los representantes alemanes de la Ilustración

[14] Jacobi expone su pensamiento económico y político en diversos escritos. Véanse, entre ellos, *Una rapsodia política* [*Eine politische Rhapsodie*] y *Aun otra rapsodia política* [*Noch eine politische Rhapsodie*] en *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, editado por Köppen, Jacobi y Roth, 6 tomos, Leipzig, Gerhard Fleischer, 1812-1825; reimpresión: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, t. VI, pp. 345-362 y 363-418. De aquí en más, cito esta edición con las siglas JW, el tomo en números romanos y las páginas en arábigos. Acerca del pensamiento político de Jacobi, véase Beiser, F., *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Massachusetts, Harvard University Press, 1992, pp. 138 y ss. También Solé, M. J., "F. H. Jacobi contra la Revolución Francesa o la fuerza del instinto contra la tiranía de la razón", *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, Nº 8, 2009, pp. 317-349.

[15] Las novelas de Jacobi se encuentran publicadas en su versión definitiva en JW I y JW V.

había surgido en él muy temprano. Jacobi relata, en un pasaje autobiográfico incluido en una de sus obras,[16] que el ensayo de Mendelssohn *Tratado sobre la evidencia en las ciencias metafísicas*, que resultó ganador del concurso de la Academia de Berlín en 1763, fue para él una gran desilusión. Mendelssohn defendía allí la prueba ontológica de la existencia de Dios, de la que Jacobi siempre había desconfiado; esto lo decidió a estudiar el argumento desde sus orígenes, con el objetivo de demostrar que era falaz. Recordó haber leído en Leibniz que el spinozismo era el *cartesianismo exagerado*[17] y se volcó al estudio de la doctrina de Spinoza. Allí se enfrentó con la prueba cartesiana en toda su claridad y comprendió "para qué Dios valía y para cuál no valía en absoluto".[18] El estudio de Spinoza lo había convencido de que la existencia de Dios –del verdadero Dios– no podía ser demostrada. Su rechazo de los valores defendidos por el *Sturm und Drang* también había sido inmediato. Tal como queda expuesto en sus dos novelas, Jacobi desconfiaba, particularmente, de la figura del genio y del culto a la naturaleza que practicaban los jóvenes representantes de este movimiento. Veía allí una expresión de soberbia que amenazaba con transformar al ser humano en una divinidad, que ponía en peligro el reconocimiento del verdadero Dios y parecía conducir a la adoración de la naturaleza, al panteísmo.

Así pues, distanciándose tanto del Dios racional de los ilustrados como de la divinización del hombre y de la naturaleza efectuada por los impulsores del *Sturm und Drang*, la posición de Jacobi puede caracterizarse con el rótulo de *teísmo* ya que, a diferencia de la corriente *deísta*, afirma la necesidad de la revelación para el acceso a una divinidad.[19] Jacobi es claro al rechazar la posibilidad de un acceso demostrativo a la esencia y la existencia de Dios. Tal como lo establece en el texto con el que inaugura la Polémica, sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor*

[16] Jacobi, F. H., *David Hume. Sobre la creencia; o idealismo y realismo* [*David Hume. Über den Glauben oder Idealismus und Realismus*], Breslau, 1786 en JW II, pp. 186 y ss.

[17] Leibniz afirma en su *Teodicea* que el spinozismo es *un Cartesianisme outré*, es decir, una exageración de los principios cartesianos. Cf. Leibniz, G. W., *Essais de Theodicée*, § 393, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 tomos, editado por C. I. Gerhardt, Berlín, Weidmann, 1875-1887, t. VI, p. 350. Haré referencia a esta edición de la obra de Leibniz como es habitual, indicando Gerhardt, el tomo en números romanos y la página en arábigos.

[18] JW II, p. 188.

[19] El deísmo y el teísmo forman al principio una única corriente y son tomados como términos sinónimos. Este es el motivo por el cual algunos autores, incluso en el transcurso de esta Polémica, utilizan estos términos de modo intercambiable. A medida que avanza el siglo XVIII, deísmo y teísmo pasan a designar dos posiciones diferentes, que resultan incompatibles. Villar sostiene que probablemente fue Diderot quien eliminó la ambigüedad al establecer que el deísta niega la revelación mientras que el teísta la admite (cf. Villar, A., *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, estudio preliminar, selección de textos, traducción y notas de Alicia Villar, Madrid, Alianza, 1995, pp. 53 y 54). En un texto de Kant que el propio Jacobi cita en vistas a establecer la diferencia entre ambas doctrinas, también señala que el deísta utiliza únicamente la razón y niega la revelación mientras que el teísta basa su conocimiento de Dios en la revelación. "Si entiendo por teología el conocimiento del ser originario, se trata, o bien del conocimiento basado en la simple razón (*theologia rationalis*), o bien del basado en la revelación (*revelata*). La primera concibe su objeto, o bien a través de la razón pura, mediante simples conceptos trascendentales (*ens originarium, ralissimum, ens entium*), y se llama *teología trascendental*, o bien lo concibe, a través de un concepto tomado de la naturaleza (de nuestra alma), como inteligencia suprema, y entonces debería llamarse *teología natural*. Quien solo admite una teología trascendental se llama *deísta*; quien acepta, además, una teología natural recibe el nombre de *teísta*" (KrV A 631/ B 675. En castellano: Kant, I., *Crítica de la razón pura*, prólogo, traducción, notas e índice de Pedro Rivas, Buenos Aires, Alfaguara, 1997, p. 524). Este texto es citado por Jacobi en "Algunas reflexiones sobre el engaño piadoso y sobre una razón, que no es la razón. En una carta al señor Schlosser, Consejero de la Corte" ["Einige Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist. In einme Briefe an den Herrn geheimen Hofrath Schlosser"], *Deutsches Museum*, Nº 2, febrero de 1788). Ahora bien, Kant entiende que tanto el deísta como el teísta pretenden tener un *conocimiento* de Dios, lo cual para él es inadmisible al igual que para Jacobi. La revelación, la fe, es para Jacobi un no-conocimiento, un acceso directo, inmediato que no necesita ni admite demostración alguna. La adhesión de Jacobi al teísmo, así como la de Kant, hace referencia, pues, al modo de concebir la divinidad como personal, trascendente y creadora.

Moses Mendelssohn,[20] Jacobi postula la existencia de un Dios personal, libre, creador, trascendente, al que se accede gracias a una revelación interior. La fe o creencia es, pues, una experiencia íntima, inmediata, indemostrable. Este Dios es, según él, el único que puede ser objeto de una verdadera religión, el único que garantiza la libertad humana y el único que puede fundamentar la autoridad política. Sin Dios, sin un Dios teísta –personal, creador y trascendente– Jacobi presagia una era de ateísmo, nihilismo y anarquía.

El otro protagonista principal de la Polémica, Moses Mendelssohn (1729-1786), era, hacia 1780, la figura central de la Ilustración alemana con sede en la ciudad de Berlín y representaba todo aquello contra lo cual Jacobi luchaba. Mendelssohn había llegado a esa ciudad en 1743 para profundizar sus estudios talmúdicos, pero su curiosidad intelectual pronto lo había conducido a ocuparse de la filosofía secular. Hacia 1754 conoció a Gotthold Ephraim Lessing, con quien estableció una relación que duraría toda su vida y que, por el hecho de tratarse de una amistad entre un judío y un cristiano, sería el símbolo de la nueva era espiritual en la que se encontraba inmersa Alemania. Su posición filosófica racionalista, heredera de la escuela wolffiana, lo condujo, en el ámbito de la teología, a adherir al *deísmo*, esto es, a la posición según la cual todos los dogmas fundamentales de la religión pueden ser demostrados racionalmente, de modo que es posible fundar una religión natural que sería la misma para todos los seres humanos, poniendo fin de este modo a las disputas y a la intolerancia.[21] En el plano político, Mendelssohn dedica la primera

[20] Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn* (*Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, Gottlieb Löwe, 1785. Segunda edición: 1789. Tercera edición: 1819 en JW IV 1 y IV 2).

[21] El deísmo propone una religión sin misterios que provee los fundamentos para una moral universal. El instrumento para fundarla es la razón. En este sentido, la religión de los deístas es denominada racional o natural, haciendo referencia a que es anterior y superior a todas las otras religiones. Se trata de una corriente que se

parte de su obra *Jerusalem o acerca de poder religioso y judaísmo*, de 1783,[22] a argumentar a favor de la distinción y separación entre el Estado y la Iglesia. A diferencia de Jacobi, establece allí que el fin del Estado es el bienestar de los ciudadanos, el cual no implica únicamente su supervivencia terrenal sino también su perfeccionamiento espiritual y su felicidad.[23] En este sentido, Mendelssohn establece que el Estado debe favorecer el desarrollo de la religión natural, la cual, en la medida en que establece racionalmente los fundamentos de la felicidad de los hombres, garantiza que el fin del Estado se cumpla.[24] Mendelssohn fue, además, un pionero en la defensa de la integración de los judíos en la sociedad alemana, sin que para ello fuera necesario renunciar a su identidad cultural

originó en Inglaterra. En su obra *La razonabilidad del cristianismo*, Locke trata de conjugar la religión y la fe, eliminando del cristianismo todos los elementos referidos al misterio. De este modo, al reducir la fe a los límites de la razón, Locke establece los fundamentos de esta posición que fue desarrollada por los *librepensadores* John Toland, Anthony Collins y Matthew Tindal, para quienes la revelación y la fe han de fundarse por completo en la razón. Eduard Herbert de Cherbury también contribuyó en esta línea, al proponer la fundación de una religión natural racional. Posteriormente, esta corriente fue radicalizada por David Hume. El Dios de los deístas se transforma, como sostiene Allison, en el *Matemático Supremo*, el soberano arquitecto de un universo infinito y racionalmente perfecto (cf. Allison, H., *Lessing and the Enlightenment*, Michigan, University of Michigan Press, 1966, p. 14).

[22] Mendelssohn, M., *Jerusalem*..., *op. cit.*

[23] "Tan pronto como el hombre llega al conocimiento de que fuera de la sociedad no puede cumplir ni los deberes para consigo mismo y para con el creador de su existencia, ni los deberes para con su prójimo y, por tanto, no puede permanecer mucho tiempo en su situación solitaria sin el sentimiento de su miseria, se ve obligado a abandonar esa situación, a entrar en sociedad con su semejante, para satisfacer sus propias necesidades mediante la ayuda mutua y a fomentar su bien común mediante disposiciones comunes. Este bien común, sin embargo, incluye en sí el presente tanto como el futuro, lo espiritual tanto como lo terreno. Lo uno es inseparable de lo otro. Sin el cumplimiento de nuestras obligaciones no podemos esperar ninguna dicha ni aquí ni allá, ni en la tierra ni en el cielo" (Mendelssohn, M., *Jerusalem*..., *op. cit.*, I, pp. 17-18; en castellano: pp. 24-25).

[24] Cf. Mendelssohn, M., *Jerusalem*..., *op. cit.*, I, pp. 70 y ss.

y religiosa.[25] Así pues, la vida y el proyecto intelectual de Moses Mendelssohn se encuentran en íntima conexión con el momento histórico y la situación política instaurada por Federico II, que a lo largo de su reinado promulgó diferentes medidas en vistas a la tolerancia religiosa y al mejoramiento de la condición jurídica de los judíos alemanes y que era, además, un deísta convencido.

El interés de Mendelssohn por Spinoza se comprueba mucho antes del estallido de la Polémica con Jacobi. De hecho, su primer libro, *Diálogos filosóficos*, publicado como anónimo en 1755, está dedicado casi por completo a ofrecer una relectura de la doctrina spinoziana con el fin de evitar la mala reputación que esta se había ganado.[26] Su estrategia consiste en reivindicar la figura de Spinoza mediante un intento de acercamiento de su doctrina a la posición leibniziana. Si bien esta interpretación del spinozismo no generó un impacto inmediato entre sus contemporáneos, quienes estaban más preocupados por descubrir la identidad de su autor, puede decirse que tuvo un papel central en la motivación del interés de Lessing por la doctrina del filósofo maldito.

Si bien hacia 1783, cuando se inicia el intercambio epistolar entre Jacobi y Mendelssohn, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) ya había muerto, su figura representa una pieza clave en la Polémica del spinozismo. Como se adelantó, fue su confesión de haber abrazado la doctrina de Spinoza lo que desencadenó el debate y le brindó un carácter tan urgente. En efecto, Lessing había sido considerado por sus contemporáneos como el gran hombre de la Ilustración alemana, convencido del poder transformador de la razón, defensor de la tolerancia religiosa y abanderado de la religión natural. Así parecían confirmarlo la edición que realizó de una serie de *Fragmentos* de un anónimo –un conjunto de textos de Hermann Samuel Reimarus que defendía radicalmente la posición deísta y criticaba duramente la posibilidad de una revelación–[27] así como su obra teatral *Natán el Sabio*,[28] donde abogaba por la tolerancia religiosa. Por lo tanto, como ya se adelantó, el rumor de que Lessing podría haber sido un spinozista –esto es, un ateo o un panteísta– ponía en peligro su imagen como defensor de la Ilustración.

Sin embargo, existen indicios para suponer que Lessing, desde muy temprano en su vida, se inclinó hacia una posición monista metafísica cercana a la de Spinoza. Dos fragmentos que Lessing envió a Mendelssohn durante 1763 y que fueron publicados póstumos por su hermano Karl bajo el subtítulo de "*Spinozisterei*" confirman que conocía y estudió sus escritos y que buscó formarse una opinión propia acerca de esta doctrina, tan mancillada.[29] Ambos

[25] A esto dedica la segunda parte de su *Jerusalem*, que continúa siendo un texto fundamental para los debates en torno a esta cuestión que todavía hoy siguen vigentes.

[26] Mendelssohn, M., *Philosophische Gespräche*, Berlin, Voss, 1755. Véase Mendelssohn, M., *Diálogos filosóficos*, en Mendelssohn, M. y G. E. Lessing, *Debate sobre Spinoza*, estudio preliminar, selección, traducción y notas de María Jimena Solé, Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2010.

[27] Lessing publicó entre 1774 y 1778 partes de la obra de Hermann Samuel Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (*Apología o escrito en defensa de la veneración racional de Dios*) luego de la muerte del autor y manteniendo su anonimato. Los títulos de cada entrega son los siguientes: *Von Duldung der Deisten: Fragmente eines Ungenannten* [*Acerca de la tolerancia de los deístas: Fragmentos de un anónimo*], editado por G. E. Lessing, Braunschweig, 1774; *Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend* [*Algo más de los papeles del anónimo, acerca de la revelación*], editado por G. E. Lessing, Braunschweig, 1777 y *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment von des Wolfenbüttleschen Ungenannten* [*Acerca de los fines de Jesús y sus jóvenes. Otro fragmento del anónimo de Wolfenbüttel*], editado por G. E. Lessing, Braunschweig, 1778. Reimarus defendía la posibilidad de conocer a Dios por vía puramente racional, sin auxilio de ninguna revelación. La publicación de esta serie de fragmentos desencadenó reacciones sumamente violentas. En particular, Lessing se enfrentó en diferentes escritos con el pastor principal de Hamburgo, J. Goetze. La obra de Reimarus de la cual Lessing extrajo estos fragmentos fue publicada completa por primera vez en 1972.

[28] Lessing, G. E., *Nathan der Weise* [*Natán el sabio*], Hamburgo, 1779. Sin datos del editor.

[29] Cf. Lessing, K. G., *Lessings Leben, nebst seinem noch übrigen litterarischen nachlasse* [*La vida de Lessing junto con el resto de su*

fragmentos discuten la interpretación que Mendelssohn había hecho del spinozismo y, si bien no lo explicitan, parecen permitir sospechar que Lessing se reconoció, en ciertos aspectos, más cercano a las ideas de Spinoza que a las de Leibniz. El primero de estos fragmentos se titula "A través de Spinoza, Leibniz dio únicamente con la pista de la armonía preestablecida"[30] y rechaza la posibilidad de cualquier coincidencia entre ambos filósofos respecto de esa doctrina. El segundo fragmento, titulado "Sobre la realidad de las cosas fuera de Dios",[31] sostiene que es imposible, sin caer en absurdos, demostrar que el mundo posee una existencia como algo exterior a la mente del Ser supremo y afirma que todo existe en Dios. Dado que Mendelssohn había sido el destinatario de estos fragmentos, puede suponerse que también él tenía motivos para tomar seriamente la acusación de spinozismo que Jacobi realizaba contra su amigo. Además, hacia el final de su vida, Lessing parece haber asumido una posición respecto de la religión, la revelación y la historia que lo alejaba del deísmo.[32] Esta posición teológica madura se encuentra plasmada en su última obra filosófica, *La educación del género humano*, que Lessing publica como un texto anónimo, haciéndose pasar por su editor, en 1780. La presencia de ideas afines al spinozismo en este texto, principalmente en el § 73, ha sido frecuen-

legado literario]. Berlín, Vossische Buchhandlung, 1795, t. II, pp. 164-169; en Lessing, G. E., *Sämtliche Schriften*, editado por Karl Lachmann y Franz Muncker, 23 tomos, Stuttgart, Berlín y Leipzig, Göschen, 1886-1924; reimpresión: Berlín, de Gruyter, 1968, t. XIV, pp. 292-296. De aquí en más, cito esta edición como es habitual, con las siglas LM, el tomo en números romanos y la página en arábigos.

30 Lessing, G. E., "Durch Spinoza ist Leibniz nur auf die Spur der vorherbestimmten Harmonie gekommen", en LM XIV, pp. 294 y ss. Mi traducción al castellano de este fragmento se encuentra publicada en Mendelssohn, M. y G. E. Lessing, *Debate sobre Spinoza*, *op. cit.* Cito según esta traducción.

31 Lessing, G. E., "Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott", en LM XIV, pp. 292 y ss. Mi traducción al castellano se encuentra en Mendelssohn, M. y G. E. Lessing, *Debate sobre Spinoza*, *op. cit.* Cito según esta traducción.

32 Cf. Allison, H., *Lessing and the Enlightenment*, *op. cit.*, p. 82.

temente señalada y será central para el ataque que, unos años más tarde, Jacobi emprendería contra la *Aufklärung* en el contexto de la Polémica del spinozismo.[33]

Elise Reimarus (1735-1805) –hija del radical defensor de la religión natural Hermann Samuel Reimarus, autor de los *Fragmentos* editados por Lessing– ejerce un papel fundamental en la Polémica, pues fue quien posibilitó que Jacobi y Mendelssohn entraran en contacto y dio impulso a la discusión al ejercer como mediadora entre ellos. El hecho de que una mujer haya sido una de las figuras centrales de la Polémica del spinozismo es uno de los signos del nuevo clima espiritual que se vivía en el territorio alemán hacia finales del siglo XVIII. En efecto, Elise Reimarus fue una de las figuras femeninas que logró ocupar un lugar significativo en la escena intelectual y artística de su tiempo. Voluntariamente decidió no casarse y dedicar su vida a las letras y a la educación de sus sobrinos, hijos de su hermano Johann Albert Heinrich, que habían quedado huérfanos de madre. Entre sus contribuciones literarias se encuentran las traducciones de *Cato* de Addison y de dos dramas de Voltaire, *Alzire* y *Zaire*.[34] Su casa en Hamburgo fue uno de los centros de la vida cultural de la ciudad. Elise mantuvo relaciones con muchas de las personalidades destacadas de su época, entre quienes Lessing fue el más estimado por ella.

Su comportamiento a lo largo del debate pone en evidencia su gran habilidad diplomática y su profunda conciencia de los problemas que preocupaban a la época. Su objetivo explícito coincide con el de Mendelssohn y consiste prin-

33 Cf. *ibid.*, p. 148; Pätzold, D., *Spinoza-Aufklärung-Idealismus. Die Substanz der Moderne*, Aassen, Koninklijke van Gorcum, 2002, p. 104 y Goetschel, W., *Spinoza's Modernity. Mendelssohn, Lessing, and Heine*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 2004, p. 219. Véase también Timm, H., *Gott und die Freiheit...*, *op. cit.*, pp. 80 y ss.

34 Véase Sieveking, H., "Elise Reimarus (1735-1805) in den geistigen Kämpfen ihrer Zeit", *Zeitschrift des Vereins für hamburgische Geschichte*, Nº 39, 1940; y Spalding, A., *Elise Reimarus (1735-1805), the muse of Hamburg: a woman of the German Enlightenment*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005.

cipalmente en salvaguardar la memoria de Lessing como un fiel defensor de la Ilustración y el deísmo. Su principal motivación, sin embargo, parece residir en la polémica misma. Enterada de los movimientos de ambos querellantes, utiliza la información y decide qué comunicar a cada uno, de modo tal que es la disputa misma la que se ve favorecida.

Además de Jacobi, Mendelssohn, Lessing y Elise Reimarus, que participan de la Polémica del spinozismo desde su inicio, una serie de personas se ven progresivamente involucradas en ella, ya sea voluntariamente o presionadas por las circunstancias, e irrumpen en la discusión en una segunda etapa, revitalizándola.

El joven Thomas Wizenmann (1759-1787), ignoto para sus contemporáneos pero de un evidente talento filosófico, tuvo una intervención significativa en el debate. Wizenmann había estudiado filosofía y teología en Tubinga. En 1782, mientras ocupaba el cargo de vicario en la ciudad de Esslingen, había publicado su primer libro, titulado *El desarrollo divino de Satán a través del género humano*.[35] Luego de leer esta obra en julio de 1783, Jacobi lo invitó a visitarlo en su casa en Pempelfort. A partir de este primer encuentro Jacobi adoptó al joven como su protegido y este se transformó, a su vez, en su mayor confidente. Mientras Wizenmann desarrollaba sus funciones como preceptor en casa de una familia de comerciantes de Bremen, Jacobi lo mantuvo informado de su intercambio epistolar con Mendelssohn. En junio de 1785 el estado de salud del preceptor empeoró y ya no pudo desempeñar sus tareas. Jacobi le ofreció instalarse en Pempelfort. Allí redactó en el más estricto secreto su contribución a la Polémica del spinozismo, *Los resultados de las filosofías de Jacobi y de Mendelssohn examinados críticamente por un voluntario*,[36]

[35] Wizenmann, T., *Göttliche Entwicklung des Satan durch den Menschengeschlecht* [*El desarrollo divino de Satán a través del género humano*], Dessau, 1782. Sin datos del editor.

[36] Wizenmann, T., *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, kritische untersucht von einem Freywilligen* [*Los resultados de las filosofías de Jacobi y de Mendelssohn examinados críticamente por un voluntario*], Leipzig, Georg Joachim, Göschen, 1786. Reimpresión: Hildesheim, Gerstenberg Verlag, 1984.

que entregó a Jacobi terminado. Este colaboró en la publicación del texto de su protegido. Frente a ambos querellantes, Wizenmann propone una variación respecto de la posición jacobiana. Contra Mendelssohn, defiende la necesidad de la creencia como fundamento de la vida humana. Sin embargo, su convicción es que el origen de la creencia no puede ser, como lo pretende Jacobi, una revelación interna. Según él, la fe debe fundamentarse en la revelación histórica tal como esta se encuentra narrada en la Biblia.

Aunque reticente a entrar en la Polémica, también Immanuel Kant (1724-1804) se vio implicado. Kant se encontraba, en ese momento, en plena redacción de la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*, cuya primera edición aparecida en 1781 no había tenido una repercusión demasiado resonante más allá del ámbito académico y, al interior de este, había motivado principalmente el reproche de oscuridad.[37] Su desacuerdo fundamental con el racionalismo dogmático de Mendelssohn y su posición crítica frente a la Ilustración tal como Mendelssohn y los berlineses la entendían explican suficientemente su reticencia a participar del debate. En efecto, ya en 1784 había expuesto su propia definición de la Ilustración como la salida del hombre de la minoría de edad y había establecido la íntima conexión entre la Ilustración y la filosofía crítica, esto es, la necesidad de limitar las pretensiones de la razón pura y de respetar esos límites.[38] Sin embargo, como se expondrá

[37] Acerca de la recepción de la *Crítica de la razón pura*, véase Horstmann, R.-P., "The Reception of the Critique of Pure Reason in German Idealism" en Guyer, P., *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010; Beiser, F., *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*, Cambridge, Harvard University Press, 2002; Henrich, D., *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, Cambridge, Harvard University Press, 2003.

[38] Cf. Kant, I., "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" ["Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?"], *Berlinische Monatsschrift*, diciembre de 1786. En *Kants gesammelten Schriften*,

más adelante, las circunstancias lo obligaron a pronunciarse acerca de la controversia entre Mendelssohn y Jacobi. En 1786 publicó un artículo en la *Berlinische Monatsschrift* titulado "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?",[39] donde presenta su noción de *fe racional* como la solución al conflicto planteado entre la fe y la razón. Su posición consiste en afirmar la existencia necesaria de Dios –un Dios que, al modo de los teístas, es caracterizado como un ser inteligente– tomando como único fundamento una exigencia de la razón pura y no un principio objetivo. Kant mismo se ha referido a esta posición mediante la denominación de *teísmo moral*.[40] Así pues, Kant se opuso tanto al deísmo de los ilustrados berlineses que pretendían demostrar la existencia del ser supremo en tanto que causa del universo, como al teísmo de corte irracionalista de Jacobi y Wizenmann, que oponía absolutamente la razón a la fe y reservaba a esta última la posibilidad de un acceso a la divinidad.

Una cuarta posición en el debate es defendida por Johann Gottfried Herder (1744-1803) y Johann Wolfgang Goethe (1749-1832), quienes se revelaron como los auténticos herederos de la confesión de Lessing, al adoptar un panteísmo basado en ciertos elementos de la filosofía spinoziana. Ambos se vieron involucrados en el debate desde 1783, cuando Jacobi envió a estos ilustres ciudadanos de Weimar una copia de la carta que pocos días antes había enviado a Mendelssohn. Sin embargo, tanto Herder como Goethe se habían interesado por el pensamiento de Spinoza varios años antes del estallido de la Polémica. Ambos

Akademieausgabe, 29 tomos, Berlín, Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1900 y ss., t. VIII, p. 35. Desde aquí, cito la obra de Kant según esta edición, como es habitual, con las siglas AK, tomo y página.

39 Kant, I., "Was heißt: sich im Denken Orientieren?", *Berlinische Monatsschrift*, octubre de 1786.

40 Cf. Kant, I., *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, editado por Karl Heinrich Ludwig Pölitz, Leipzig, Verlag der Taubert'schen Buchhandlung, 1830, AK, XXVIII, p. 1241. Acerca de la noción de teísmo moral, véase Gómez Caffarena, J., *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983.

habían encontrado allí un sistema que presentaba muchos elementos afines a sus propias convicciones estéticas, religiosas y filosóficas. Durante la década de 1780 el contacto epistolar y personal con Jacobi volvió a animar este interés. La interpretación jacobiana del spinozismo fue para ellos inaceptable y, durante 1784 y 1785, Goethe, Herder y Charlotte von Stein se abocaron a la lectura en conjunto de la *Ética*, en busca de una comprensión diferente de este sistema. Así pues, a diferencia de todo el resto de los participantes de la Polémica, Herder y Goethe se reconocen desde el comienzo como partidarios de una suerte de panteísmo, que combina ciertos elementos spinozistas con ideas propias de la filosofía leibnizana y con ciertos conceptos tomados de los últimos avances de las ciencias naturales. Cada uno de un modo particular, se apropiaron de esta doctrina con el fin de encontrar en ella un apoyo para sus propios proyectos estéticos y filosóficos. Goethe plasmó su visión acerca del spinozismo en un breve bosquejo titulado "Estudio sobre Spinoza".[41] Herder intervino públicamente en la Polémica en 1787 con un texto que tendría importantes consecuencias en la conformación del Romanticismo alemán, titulado *Dios. Algunas conversaciones*.[42]

A esta ya extensa lista de participantes deben añadirse todavía dos nombres que, si bien no intervienen en la Polémica con escritos específicos, juegan un papel significativo en su desarrollo.

El primero es Johann Georg Hamann (1730-1788), quien había estudiado derecho y teología, y, luego de una fallida misión de negocios a Londres, durante la cual vivió una profunda crisis existencial, se instaló definitivamente en Königsberg, su ciudad natal. Allí mantuvo una relación estrecha con Kant, plena de tensiones intelectuales. Su

41 Goethe, J. W., *Studie nach Spinoza* [*Estudio sobre Spinoza*], en *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, editado por Erich Trunz, Múnich, C. H. Beck, 1982–2008, t. 13, *Naturwissenschaftliche Schriften I*, pp. 7-10.

42 Herder, J. G., *Gott. Einige Gespräche* [*Dios. Algunas conversaciones*], Gotha, Karl Wilhelm Ettinger, 1787.

posición crítica frente a la Ilustración lo condujo a producir una serie de opúsculos que apuntan a denunciar sus carencias y puntos débiles, recuperando la importancia del sentimiento y de la fe. Contra el *Jerusalem...* de Mendelssohn, Hamann publicó en 1784 una obra titulada *Golgatha y Scheblimini*[43] y ese mismo año avanzó contra el idealismo trascendental kantiano en su *Metacrítica sobre el purismo de la razón.*[44] Respecto de la teología, se encontraba también en una posición muy cercana a la de Jacobi, en tanto que defendía un acceso irracional a la divinidad y la imposibilidad de demostrar su existencia. Estas coincidencias teóricas hicieron que Hamann fuese el principal consejero de Jacobi durante la Polémica del spinozismo. Efectivamente, la copiosa correspondencia entre ellos desde finales de 1784 atestigua que Hamann funcionó como su principal informante acerca de las opiniones y los movimientos de quien Jacobi viera entonces como su principal aliado posible: Kant. Pero no solo eso, sino que Hamann también aportó argumentos e ideas a la batalla librada por él contra la Ilustración, tal como lo revelan las numerosas citas y referencias a sus textos en las obras de Jacobi.[45]

La segunda persona que debe ser mencionada es Johann Kaspar Lavater (1741-1801), teólogo nacido en Zúrich, partidario de un cristianismo místico y enemigo de la religión natural. En este sentido, también él se encontraba cercano a la posición de Jacobi, quien hace referencia y cita extensos pasajes de las obras del teólogo suizo en las diferentes intervenciones en la Polémica. Sin duda, la apelación a Lavater en su correspondencia con Mendelssohn, a quien

[43] Hamann, G., *Golgatha und Scheblimini. Von einem Prediger in der Wüsten* [*Golgatha y Scheblimini. Sobre un predicador en el desierto*], Riga, Hartknoch, 1784.

[44] Hamann, G., *Metakritik über den Purismus der Vernunft*, escrito en 1784 y publicado en Rink, F. T. (ed.), *Mancherley zur Geschichte der metacritischen Invasion*, Königsberg, Nicolovius, 1800.

[45] Jacobi publicó su intercambio epistolar con Hamann en el tercer volumen del tomo IV de sus *Obras completas*, cuyos primeros dos volúmenes están compuestos por los textos de la Polémica del spinozismo. Véase JW IV.3.

Jacobi había conocido personalmente en 1774, funcionó como una provocación contra el berlinés, pero también dio origen a un malentendido. En primer lugar, se trataba de una provocación porque Lavater y Mendelssohn se habían enfrentado en una acalorada disputa teológica. En 1769 el teólogo suizo había enviado a Mendelssohn su traducción de una parte del texto de Charles Bonnet, *Palingénesis filosófica*,[46] con el título *Investigaciones filosóficas de las pruebas a favor del cristianismo*,[47] que incluía impresa al comienzo la exhortación de refutar las pruebas allí contenidas o bien convertirse al cristianismo. Mendelssohn se había negado a abandonar el judaísmo que él consideraba totalmente acorde a la religión natural, pero Lavater había insistido, desencadenando un vehemente intercambio epistolar entre ellos. En el transcurso de la Polémica del spinozismo, Mendelssohn interpretó la actitud de Jacobi como un nuevo intento por convencerlo de abandonar el judaísmo y convertirse a un cristianismo místico, que sin duda no era el auténtico objetivo de Jacobi.

Las posiciones sostenidas a lo largo del debate pueden, pues, distinguirse en cuatro facciones: el partido *deísta*, representado por Mendelssohn y los hermanos Reimarus, el *teísta*, representado por Jacobi y Wizenmann –aunque con elementos de desacuerdo entre ellos–, la posición denominada *teísmo moral* representada por Kant, y el *panteísmo* –en el sentido de un monismo metafísico, un inmanentismo vitalista– sostenido por Goethe y Herder. La discusión acerca del spinozismo, que condujo a los pensadores alemanes de finales del siglo XVIII a replantearse la relación entre el

[46] Bonnet, C., *Palingénesie philosophique, ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants* [*Palingénesis filosófica o ideas sobre el estado pasado y sobre el estado futuro de los seres vivos*], Zurich, Orell Geßner Fueßli, 1769

[47] Lavater, J. C., *Johann Caspar Lavaters Zueignungsschrift der Bonnetischen Philosophischen Untersuchung der Beweise für das Christenthum an Herrn Moses Mendelssohn in Berlin* [*Escrito enviado por Johann Caspar Lavater al Señor Moses Mendelssohn de Berlín sobre las investigaciones de Bonnet acerca de las pruebas a favor del cristianismo*], Zurich, Auf Rosten guter Freunde, 1770.

ser humano y la divinidad, entre el hombre y la naturaleza, entre el ciudadano y el Estado, recibió respuestas en pugna que implicaban, a su vez, un posicionamiento particular respecto de los principios fundamentales de la Ilustración. Obligados a justificar sus convicciones, los defensores de la Ilustración alemana pusieron en evidencia las tensiones internas de su posición. Es en este sentido que la Polémica del spinozismo condujo a la *Aufklärung* a un crisis profunda, de la cual no pudo salir airosa sin redefinir completamente sus fundamentos teóricos.

2
LA SITUACIÓN DE LA ILUSTRACIÓN EN ALEMANIA HACIA 1780

La posición oficial de la Ilustración en el territorio alemán se encontraba representada por un conjunto de pensadores residentes en la ciudad de Berlín, capital administrativa y cultural del reino de Prusia. Liderado por Moses Mendelssohn, el movimiento conocido como *Berliner Aufklärung* se caracterizaba por adherir, en el terreno metafísico, a la posición racionalista de Leibniz, tal como había sido sistematizada y difundida por Christian Wolff (1679-1754).[48] La pretensión de extender la soberanía de la razón a todos los dominios de la existencia humana, que caracteriza al pensamiento wolffiano, fue heredada y continuada por Mendelssohn y los defensores de la Ilustración en Berlín, entre quienes se encontraban Friedrich Nicolai, Johann Erich Biester –editor de la *Berlinische Monatsschrift*– y Johann Jakob Engel. Tanto la ciencia como la moral, la estética, la religión y la teoría política se encontraban, según ellos, bajo el dominio de la razón, una razón accesible a todos por igual, única y universal. Frente a la oscuridad, la superstición y los prejuicios que habían caracte-

[48] Acerca de la Ilustración alemana, la literatura especializada es muy voluminosa. Véase la Bibliografía.

rizado a la filosofía medieval, esta potencia demostrativa de la razón era vista por Mendelssohn y los ilustrados como la herramienta necesaria y suficiente para deshacerse de los errores del pasado. Descartes y Leibniz habían logrado demostrar los principios sobre los cuales podía construirse una metafísica que funcionaba a su vez como el fundamento para la religión, la moral y la política. La tarea de la Ilustración consistía, pues, en continuar desarrollando las consecuencias de estos principios racionales, confiando en que el avance de la razón y de la cultura traería incontables beneficios para el género humano. Así pues, estos impulsores de la *Aufklärung* estaban convencidos de que la investigación filosófica debía tener un impacto benéfico en toda la sociedad y no ser una actividad meramente teórica reservada a unos pocos. Esto condujo a que este grupo de pensadores admitieran la necesidad de una filosofía para todos, una filosofía que, según ellos, debía ser *popular*.

El movimiento denominado *Popularphilosophie*, íntimamente vinculado con la Ilustración berlinesa, era antiguo.[49] Había surgido en Alemania de manera explícita ya a principios del siglo XVIII con Christian Thomasius y Christian Wolff, quienes decidieron publicar sus investigaciones y dictar clases en lengua alemana y no en latín, con el fin de que fueran accesibles para todos los estamentos sociales y para ambos géneros. El objetivo era que sus desarrollos filosóficos, principalmente los relacionados con la moral y la religión, fueran comprensibles para el mayor número posible de personas, con el fin de que todos ellos pudieran beneficiarse con sus descubrimientos. Así pues, la aspiración a que la especulación se encontrara al servicio del pueblo, al servicio de la felicidad general y el bienestar de la sociedad poseía ya una tradición propia en el territorio alemán y se volvió más fuerte con la consolidación de la *Aufklärung* hacia la década de 1770. Sin embargo, pronto

[49] Véase, entre otros, Vierhaus, R., "Moses Mendelssohn und die Popularphilosophie", en Albrecht, M., E. J. Engel y N. Hinske (comps.), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1994, pp. 25-42.

los pensadores alemanes reconocieron que siempre existiría una distancia entre los filósofos profesionales y los legos, lo cual condujo a la postulación de una separación en el seno de la filosofía misma. Se distinguió entre una filosofía de escuela (*Schulphilosophie*) y una filosofía del o para el mundo (*Weltphilosophie*) –distinción que jugaría un papel fundamental en el quehacer de todos los pensadores alemanes, incluidos Kant y Fichte, hasta bien entrado el siglo XIX. Inevitablemente, surgió un enfrentamiento entre ambas: la *Popularphilosophie* se transformó en una reacción contra el elitismo, la sutileza metafísica, el tono dogmático y la excesiva sistematicidad de la filosofía wolffiana que constituía el núcleo teórico de la *Schulphilosophie*.

Esta tensión entre una investigación científica, sistemática y desinteresada de la verdad, propia de la filosofía profesionalizada, y, a la vez, la necesidad de que la investigación tuviese resultados beneficiosos para la sociedad se agudizaba aun más al considerar la relación estrecha que existía entre estos filósofos y Federico II. Parecía que la investigación desinteresada de la verdad sin otro instrumento que la razón humana –que era el principio fundamental de la *Aufklärung* tal como Mendelssohn y los berlineses la comprendían– se veía amenazada tanto por la exigencia de tener que brindar resultados beneficiosos para el pueblo en su conjunto como por el hecho de que no podía enfrentarse al poder político tal como se encontraba establecido en el reino de Prusia.

Ahora bien, hacia 1780 la *Aufklärung* alemana se encontraba ya amenazada a causa del progresivo fortalecimiento de ciertas tendencias espirituales que, surgidas en el seno de la misma Ilustración, se oponían a muchas de sus ideas fundamentales.

En primer lugar, ya desde la década de 1770 un movimiento literario, estético y filosófico que se evidenciaba en las obras de personalidades como Jakob M. R. Lenz, Friedrich Maximilian Klinger, Friedrich Müller y, fundamentalmente, en la novela de Goethe *Las desventuras del joven Werther*, publicada en 1774, se expandía por el territorio alemán seduciendo a los jóvenes artistas descontentos con la cultura de su época. Se trataba del *Sturm und Drang*, que había nacido como una rebeldía contra la fría razón especulativa de los ilustrados. Continuando la crítica que Johann Georg Hamann había lanzado contra la razón ilustrada en sus *Memorias socráticas*,[50] donde defendía un concepto de racionalidad encarnada tanto en el cuerpo como en el lenguaje, y profundamente influenciados por los escritos tempranos de Herder,[51] los jóvenes poetas alemanes del *Sturm und Drang* reaccionaron contra el concepto de una racionalidad pura, *a priori*, totalmente desligada de la experiencia sensible, de los sentimientos y las emociones. El reclamo por la valorización del individuo, de sus perspectivas particulares, de su felicidad individual, de sus vivencias más íntimas frente a la inmensidad de lo real, frente a la verdad impersonal de una razón calculadora, condujo a postular la necesidad de una nueva visión del mundo. La naturaleza ya no era para ellos un mero conjunto de leyes mecánicas que la ciencia debía explicitar, sino algo que desbordaba la posibilidad de una completa conceptualización, una naturaleza activa, viviente, misteriosa. Así, la experiencia se transformó para ellos en algo esencialmente personal y la creación artística dejó de concebirse como la pura imitación de la naturaleza, como un procedimiento según reglas fijas. Los jóvenes de esta generación recurrieron al concepto platónico de una participación creadora en las Ideas para fundar una estética creadora, productiva.[52] El artista ya no podía ser para ellos un mero observador subjetivo frente a una naturaleza objetiva y, por consiguiente, se transformó en un yo activo que experimenta, escucha, atiende a sus sensaciones y, dándose a sí mismo

50 Hamann, G., *Sokratische Denkwürdigkeiten*, Ámsterdam, 1759. Otro texto de Hamann que fue de gran influencia en este movimiento es *Aesthetica in nuce. Eine Rhapsodie in kabbalistischer Prose* de 1762.

51 Principalmente, véase Herder, J. G., *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* [*Tratado acerca del origen de las lenguas*], Berlín, Christian Friedrich Voss, 1772.

52 Cf. Rühle, V., *En los laberintos del autoconocimiento: el Sturm und Drang y la Ilustración alemana*, Madrid, Akal, 1997, p. 37.

sus propias reglas, siendo él mismo una expresión de lo que aspira a representar, crea algo absolutamente nuevo. El *genio*, elemento central en la filosofía del *Sturm und Drang*, surge así como una figura prometeica, como un auténtico creador comparable a la divinidad, que desafía cualquier clase de heteronomía y afirma su irreductible individualidad en cada una de sus obras.

Se trataba, pues de una reacción contra la rigidez de un racionalismo que la Ilustración alemana no estaba dispuesta a abandonar y que estos jóvenes poetas no podían sino experimentar como opresora. La exaltación de los sentimientos, la reivindicación de la individualidad irreductible, la nueva concepción panteísta de la naturaleza, la veneración de Shakespeare, Lessing y Klopstock, la preocupación por la fuerza creadora de la palabra, el culto de la amistad, todos estos motivos se plasmaron en numerosas expresiones artísticas, principalmente literarias, bajo la forma de la novela de formación, los relatos autobiográficos y los epistolarios. Las implicancias políticas de esta reacción antiilustrada son claras, en la medida en que este movimiento, surgido en el seno de la pequeña burguesía, ponía en cuestión la naturalidad de la situación establecida en un reino en el que los príncipes de los pequeños estados feudales alemanes ejercían un poder absoluto sobre sus súbditos.

Pero también dentro de las mismas filas de la Ilustración habían comenzado a surgir voces disidentes. La publicación, en 1780, de *La educación del género humano* de Lessing[53] fue un duro golpe para la religión natural, que constituía la posición teológica oficial de la Ilustración alemana. Este texto que Lessing publicó poco antes de su muerte

[53] Lessing, G. E., *Die Erziehung des Menschengeschlechts* [*La educación del género humano*], Berlín, 1780, LM XIII, pp. 413 y ss. La estrecha conexión entre este texto y la Polémica del spinozismo hace que Tavoillot lo incluya como el texto inicial en su compilación de los documentos de la Polémica (véase Tavoillot, P.-H., *Le Crépuscule des Lumières*..., *op. cit.*). Existe una traducción al castellano del texto, incluida en Lessing, G. E., *Escritos filosóficos y teológicos*, traducción y estudio preliminar de A. Andreu, Barcelona, Anthropos, 1990.

parte de la asimilación del concepto de revelación con el de educación. "La educación es para el individuo lo que la revelación es para el género humano",[54] establece Lessing en el primer parágrafo. Si bien ambas enseñan cosas que los seres humanos hubiesen podido descubrir en su propio interior con su sola inteligencia, tanto la educación como la revelación cumplen la función de facilitar el acceso a ciertas verdades. Igualmente, ambas deben adaptarse a su destinatario. Así como el maestro sigue un orden en la educación de sus alumnos y se acomoda a sus capacidades, Dios ordena sus revelaciones según el grado de desarrollo intelectual de los seres humanos a los que estas se dirigen. Así pues, Lessing presenta la historia de la religión como un desarrollo necesario, en el que cada etapa corresponde a un estadio diferente del desarrollo de la capacidad intelectual y moral del género humano. El primer momento coincide con la revelación de Dios al pueblo israelita, frente al cual Dios se afirma como la única divinidad y dirige la vida de los hombres mediante la administración de premios y castigos corporales. El segundo momento se inaugura con la venida de Cristo, quien trae una nueva revelación para los hombres contenida en el Nuevo Testamento, que aporta la noción de la inmortalidad del alma, lo cual permite reemplazar las penas físicas por recompensas espirituales. Sin embargo, también este momento ha de ser superado. El tercer estadio, aún no conquistado, es caracterizado por Lessing como el momento en el que el ser humano ya no actuará en función de la honra y el bienestar futuros, sino que "hará el bien porque es el bien".[55] Este último momento del desarrollo del género humano, que Lessing caracteriza como el momento de una *ilustración completa*, es posible únicamente bajo una condición política: si se garantiza la libertad de pensamiento, que permite a los seres humanos descubrir mediante sus propias capacidades intelectuales las verdades que antes, en los dos estadios precedentes,

[54] Lessing, G. E., *La educación del género humano*, *op. cit.*, § 1.
[55] *Ibid.*, § 85.

habían sido meramente admitidas, pasivamente aceptadas como reveladas.[56]

Así pues, *La educación del género humano* propone pensar el desarrollo espiritual de la humanidad como un único proceso continuo. La Ilustración no es considerada por Lessing como un momento de quiebre con la tradición, sino como un proceso que se construye sobre un pasado de errores y desaciertos. De este modo, Lessing no plantea la necesidad de romper con lo que se consideraba pura superstición, sino que, según él, incluso esos momentos que eran vistos como episodios oscuros de la historia, en los que los hombres en vez de pensar por sí mismos aceptaron sin crítica ciertas verdades por la mera fuerza de la autoridad que las pronunciaba, debían ser integrados en un proceso histórico único y unitario.

Esta idea se oponía abiertamente a la noción de la verdad –única, universal, no histórica– defendida por la posición oficial de la *Aufklärung* y, lo que era aun peor, se enfrentaba a la posición de la religión natural, según la cual todos los dogmas principales de la religión podían ser descubiertos por cualquier ser humano mediante la razón, permitiendo de este modo la fundación de una religión racional, universal, que anularía las disputas religiosas y pondría fin a la intolerancia y a los prejuicios que impedían la conformación de una sociedad cohesionada. Fue, pues, natural que Moses Mendelssohn, a pesar de la tan apreciada amistad que lo había unido a Lessing durante toda su vida,

[56] La defensa que hace Lessing de la libertad de pensamiento en esta obra es radical. Frente a la amenaza de la censura, firma: "No es cierto que las especulaciones acerca de estas cosas alguna vez hayan causado desgracias ni que hayan sido perjudiciales para la sociedad civil. No debe hacerse este reproche a las especulaciones sino al sinsentido, a la tiranía de impedir estas especulaciones y a los hombres, que teniendo sus propias especulaciones para hacer, no se las permitían a sí mismos" (*ibid.*, § 78). Según Lessing, esta tendencia a la especulación no implica un peligro para el orden, ni político ni religioso. Al contrario, tal como Spinoza mismo había afirmado en el Prefacio a su *Tratado teológico político*, es la limitación de esta libertad lo que representa un auténtico peligro para el orden establecido.

reaccionara inmediatamente contra este escrito. El principal defensor de la Ilustración berlinesa dedicó a ello varios párrafos de su *Jerusalem*.[57] La crítica de Mendelssohn se basa en que la historia no puede confirmar la existencia de un progreso de la humanidad. Además, al situar al judaísmo en la infancia del desarrollo humano, Lessing le quitaba cualquier valor actual. Mendelssohn, cuya adopción de los ideales ilustrados no había sacudido su fidelidad a la religión judía, no podía aceptar esta idea.

La educación del género humano, escrito de manera enigmática y misteriosa, generó un gran desconcierto entre sus contemporáneos y fue un factor clave en el desencadenamiento de la Polémica del spinozismo. Lessing, el gran defensor de la Ilustración, parecía dejar un legado contradictorio. Mientras que el esfuerzo de Mendelssohn sería el de reafirmar una imagen de su más querido amigo como un defensor de la razón y de la religión natural, Jacobi vería allí la afirmación del verdadero credo del bibliotecario de Wolfenbüttel. En efecto, según él, el § 73 de esta obra era una prueba fehaciente de que Lessing, durante los últimos años de su vida, había abrazado el spinozismo.

La publicación de la *Crítica de la razón pura* de Kant,[58] en 1781, también contribuyó a minar los fundamentos de la Ilustración alemana de corte leibniz-wolffiano. En cierto sentido, lo hizo incluso de un modo más brutal que el texto de Lessing. Efectivamente, la *Crítica de la razón pura* denuncia de manera explícita el despotismo propio de una razón dogmática, de aquella razón que –encarnada en el proyecto de Mendelssohn y los ilustrados berlineses– pretendía demostrarlo todo y establecer de este modo los fundamentos tanto de la moral como de la religión y la política. Frente a esta situación que puede ser leída como un abuso, una extralimitación en el uso de las propias facultades, Kant proponía que la razón misma se sometie-

[57] Mendelssohn, M., *Jerusalem...*, *op. cit.*, II, pp. 44 y ss.

[58] Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* [*Crítica de la razón pura*], Riga, Johann Friedrich Hartknoch, 1781.

ra a examen. El resultado de esta crítica es conocido: la existencia de Dios, de una Providencia, y la inmortalidad del alma eran expulsados del ámbito del conocimiento para transformarse en postulados, en exigencias subjetivas impuestas por una razón práctica que no cumplían ninguna función fundacional ni para la moral –que debe permanecer autónomamente fundada en la legislación de la razón– ni para la religión –que ha de prescindir de cualquier intento de demostración de la divinidad, si es que no quiere transformarse en fanatismo, en *Schwärmerei*–. Así pues, a pesar de que ambos se reconocían como camaradas en la causa de la Ilustración, Mendelssohn y Kant debieron admitir sus diferencias irreconciliables. En el transcurso de la Polémica, aquel denunció al autor de la *Crítica* como el "que todo lo tritura"[59] y este caracterizó las *Horas matinales* de Mendelssohn como el "último testamento de la metafísica dogmática",[60] al que concedió el único mérito de reforzar la prueba por el absurdo de la *Crítica de la razón pura*.

Si bien la primera recepción de la *Crítica de la razón pura* se dio en el marco de un pequeño círculo de profesores y especialistas, sin alcanzar realmente una notoriedad en ámbitos más amplios, el debate acerca de los límites de la razón y el significado del proyecto ilustrado sí rebasó las fronteras de la academia. Como es bien conocido, la pregunta "¿Qué es la Ilustración?", planteada en una nota al pie de un artículo publicado a finales de 1783 en la *Berlinische Monatsschrift*,[61] desencadenó un debate en el

[59] Mendelssohn, M., *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* [*Horas matinales o lecciones acerca de la existencia de Dios*], Berlin, Christian Friedrich Voss, 1785, p. 3.

[60] Carta de Kant a Schütz de noviembre de 1785. AK X, pp. 428-429.

[61] "*¿Qué es la Ilustración?* Esta pregunta, que es casi tan importante como *¿qué es la verdad?* ¡debería ser contestada, antes de que se empezara a ilustrar! ¡Y todavía no he encontrado la respuesta en ningún sitio!" (Zöllner, J. F., "Ist es rathsam, das Ehebündnis nicht ferner durch die Religion zu saktioniern?", *Berlinische Monatsschrift*, Nº 3, 1783, p. 116). Respecto del debate desencadenado por esta polémica, véase Maestre, A. (comp.), *¿Qué es la Ilustración?*, *op. cit.*

que las respuestas fueron sumamente variadas y dejaron al descubierto el gran desacuerdo que existía acerca de este concepto entre los intelectuales alemanes.

Mendelssohn respondió primero con un artículo titulado "Acerca de la pregunta ¿qué significa ilustrar?",[62] donde presenta su concepción de la Ilustración (*Aufklärung*) oponiéndola a la cultura (*Kultur*), ambas manifestaciones de la formación (*Bildung*). La cultura atañe, según él, a lo práctico, pues se relaciona, objetivamente, con las técnicas, las artes y las costumbres de un pueblo y, subjetivamente, con las cualidades personales necesarias para el progreso de la vida en conjunto. La Ilustración, en cambio, atañe a lo teórico, pues consiste, objetivamente, en el conjunto de los conocimientos racionales y, subjetivamente, en la habilidad para reflexionar sobre las cuestiones de la vida humana. *Kultur* y *Aufklärung* son ambas necesarias e indispensables para conquistar lo que Mendelssohn denomina "la destinación del hombre", si bien la primera se conecta de modo más directo con su destino en tanto que ciudadano y la segunda, con su destino en tanto que hombre. El Estado debe tener en cuenta ambos aspectos de la destinación humana y no permitir que las exigencias de uno impidan la realización del otro.

Frente a esta concepción de la Ilustración como la "masa total de conocimientos"[63] de una nación, Kant prefiere definirla en términos prácticos, apelando a la noción de responsabilidad. Para él, la Ilustración es "la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad".[64] La minoría de edad es la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro y es *autoculpable* cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él. Como se sabe, el lema que Kant elige para resumir esta

[62] Cf. Mendelssohn, M., "Über die Frage: was heißt aufklären?" [Acerca de la pregunta ¿qué significa ilustrar?"], *Berlinische Monatsschrift*, septiembre de 1784, pp. 193-200.

[63] *Ibid.*, p. 197.

[64] Kant, I., "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", *op. cit.* AK VIII, p. 35.

actitud característica de la Ilustración es *Sapere aude!*, es decir, "atrévete a pensar por ti mismo".[65] La *Aufklärung* es para él un procedimiento, un proyecto, una tarea y no un conjunto de saberes ni la mera facultad de pensar y reflexionar, por más que el uso irrestricto de la propia razón únicamente pudiera darse en el ámbito de su uso público, es decir, cuando se expresaran las propias ideas, en tanto que docto, para ser discutidas abiertamente en la sociedad y, por lo tanto, no se pusiera en peligro la obediencia a las leyes estatales.

La Ilustración alemana, heredera de la filosofía racionalista del siglo XVII, liderada por Mendelssohn y asentada en la ciudad de Berlín bajo la protección de Federico el Grande, se encontraba francamente debilitada hacia mediados de la década de 1780, cuando los embates de Jacobi obligaron a Mendelssohn a emprender una última defensa de su posición filosófica. La reivindicación sentimentalista de una naturaleza divinizada y de un individuo prometeico lanzada por el *Sturm und Drang*, la oscura rehabilitación por parte de Lessing de una revelación histórica progresiva y su enigmática mención de un estadio final, de una *ilustración completa*, en la que, podía suponerse, Dios y la inmortalidad del alma ya no serían piezas necesarias, así como la brutal fractura que sufrió la razón como efecto de su sometimiento por parte de Kant al tribunal de su propia crítica, habían motivado ya la preocupación de los responsables del movimiento espiritual que dominaba la escena intelectual alemana desde mediados del siglo XVIII. La *Aufklärung* se encontraba ya debilitada y Jacobi la obligó a entrar en una última batalla. Su pobre defensa, sin embargo, puso en evidencia todavía con más claridad las fracturas que amenazaban con el derrumbe de su edificio doctrinal. Es en este sentido que la Polémica del spinozismo puede ser considerada como el episodio que precipitó el final de la *Aufklärung* que Mendelssohn y sus seguidores habían impulsado y propició el surgimiento de una nueva

[65] *Ibid.*

etapa de la cultura alemana que, luego de un periodo relativamente breve en el que se impuso hegemónicamente la filosofía kantiana, abrió paso al desarrollo del Idealismo y el Romanticismo.

3
PRELUDIOS DE LA POLÉMICA

Jacobi apeló por primera vez a la figura de Lessing con fines polémicos en 1782, un año antes de dar inicio a su intercambio epistolar con Mendelssohn. Lo hizo en un texto titulado, precisamente, *Algo que dijo Lessing.*[66] Jacobi expone allí sus críticas al absolutismo monárquico y a la filosofía de la Ilustración, poniendo en evidencia su adhesión a las ideas fisiócratas y liberales. Sin duda, la mención de Lessing en el título del escrito pretendía llamar la atención de Mendelssohn.

Ahora bien, este escrito de Jacobi se inscribía, asimismo, en otra polémica iniciada algunos años antes contra Wieland. En un artículo publicado en 1777 en el periódico *Teutsche Merkur*, este había sostenido que la fuerza era la única fuente de legitimidad de la autoridad política.[67] Jacobi había reaccionado en 1781 con un artículo titulado "Sobre el derecho y la fuerza",[68] en el que intentaba mostrar los absurdos que se siguen de no distinguir suficientemente entre la necesidad natural y la necesidad moral. Según Jacobi, únicamente en el ámbito de la moral hay derecho y los derechos morales derivan su fuerza de la libertad del individuo, no de las leyes naturales. No diferenciar entre

[66] Jacobi, F. H., *Etwas, dass Lessing gesagt hat. Ein Comentar zu den Reisen der Päpste nebst Betrachtungen von einem Dritten* ["Algo que dijo Lessing. Un comentario a *Los viajes de los papas* y reflexiones de un tercero"], Berlín, George Jokob Decker, 1782. El texto es editado por segunda vez en JW II pp. 325-388.

[67] Wieland, C. M., "Über das göttlich Recht der Obrigkeit" [Sobre el derecho divino de la autoridad], *Teutscher Merkur*, noviembre de 1777.

[68] Jacobi, F. H., "Über Recht und Gewalt", *Deutsches Museum*, 1781, pp. 522-554. Cf. JW VI, pp. 419-464.

fuerza y derecho, no distinguir entre lo que es *de facto* y lo que es *de jure* –tal como, según él, hacía Wieland en su artículo– podía fácilmente conducir a una justificación del despotismo más cruento.

Así pues, el contexto de surgimiento de *Algo que dijo Lessing* era una discusión acerca del origen de la legitimidad del poder político y un intento por argumentar en contra del recurso a la fuerza y la violencia por parte de la autoridad civil. El subtítulo de este texto –"Un comentario a *Los viajes de los Papas* y reflexiones de un tercero"– remitía a un libro que el historiador suizo Johannes von Müller había escrito con motivo de la visita del papa Pío VI al Emperador de Austria José II durante la primavera del año 1782. Partidario de ciertos ideales impulsados por la Ilustración, José II había comenzado a introducir ciertas reformas en la Iglesia católica. Guiado por la convicción de que el fin de la Iglesia debía ser contribuir a la felicidad y educación de los ciudadanos, había reducido la cantidad de rituales y fiestas religiosas y había designado funcionarios educados en la teología racional al mando de las instituciones eclesiásticas. El propósito del papa Pío VI era lograr una conciliación pacífica para restringir las intervenciones reformistas del emperador. Müller, por su parte, criticaba la reforma de la Iglesia emprendida por José II e intentaba mostrar que los papas siempre habían buscado defender su poder sin recurrir a la coacción, sino a través de la persuasión y el convencimiento. Jacobi recibió un ejemplar de este libro en mayo de 1782 y, si bien no estaba completamente de acuerdo con todo lo que Müller afirmaba allí, decidió que merecía tener mayor difusión. Escribió entonces una reseña y la envió a Johann Albert Reimarus para que fuese publicada en el *Hamburgischen unpartheyischen Correspondent*. Sin embargo, la censura del periódico no aprobó su publicación, por entender que no era correcto recomendar un texto que atacaba al emperador austríaco. Jacobi se decidió, entonces, a transformar la reseña en un ensayo y ese mismo año logró que apareciera publicado en la ciudad de Berlín.

Jacobi apela en este texto a la figura de Lessing para fortalecer su propia crítica a la política ilustrada de los monarcas absolutistas de Europa. Según Jacobi, el bibliotecario de Wolfenbüttel había afirmado que *cuando de despotismo se trata*, lo que vale para los papas, *vale doble o incluso triple para los príncipes*.[69] Esta frase resume el objetivo de Jacobi, quien a lo largo de su escrito intenta mostrar que el despotismo espiritual de los papas era preferible al despotismo supuestamente ilustrado de los príncipes, pues al menos el primero suponía y fomentaba el aspecto espiritual de los seres humanos, el cual era oprimido por el autoritarismo monárquico que imponía trabas a la vida religiosa. Efectivamente, según Jacobi, lo único que hace verdaderamente humana la vida de los hombres es la *libertad*.[70]

La libertad, entendida en este texto como autodeterminación, es lo que, según Jacobi, caracteriza esencialmente a los seres humanos. Si estos son determinados de manera externa y son dominados por sus pasiones e impulsos, pierden su condición de humanos y pasan a comportarse como animales. En este sentido, Jacobi afirma que la *sociedad burguesa* debe ser "un medio para la libertad y no para la esclavitud".[71] Así pues, en tanto que mecanismo de coacción, el Estado debe ejercer la fuerza exterior, pero únicamente con el fin de limitar los impulsos egoístas de los ciudadanos y evitar sus consecuencias destructivas para el conjunto. El Estado debe recurrir a la fuerza y a los castigos solo para "asegurar por igual a cada miembro de la sociedad la propiedad inviolable de su persona, el libre uso de todas sus habilidades y el disfrute del fruto de su ejercicio".[72] Jacobi concluye que la fuerza solo puede aplicarse a aquel que recurre a la fuerza y el castigo únicamente al que comete un delito. El recurso a la fuerza no fue necesario tampoco en el origen de la sociedad, que Jacobi hace descansar únicamente sobre ciertos afectos que Dios

[69] Cf. JW II, p. 334.
[70] *Ibid.*, p. 340.
[71] *Ibid.*
[72] *Ibid.*, p. 347.

inspira en los seres humanos: "La bondad y el amor, la comprensión, la aceptación, la generosidad, la valentía y la fidelidad, estas cualidades que constituyen el lazo y la fortaleza de la sociedad, son cualidades originarias de su naturaleza y les son inspiradas inmediatamente por Dios".[73]

La coacción y la violencia no pueden generar jamás ningún efecto positivo en los seres humanos. No los hacen virtuosos ni felices. Tampoco los hacen libres. Si los reyes eran aplaudidos por los defensores de la Ilustración por introducir reformas que apuntaban a la racionalización de la religión y al combate contra las fuerzas oscuras de la superstición, Jacobi, por su parte, los denunciaba como contrarios a la libertad moral y religiosa a la que ningún ser humano debía estar obligado a renunciar.[74] La comparación entre el despotismo ilustrado de los príncipes y el propio de los papas apunta solapadamente contra las buenas relaciones que la Ilustración berlinesa había sabido construir con el poder político del reino de Prusia. Jacobi desconfiaba de la estrecha relación entre los filósofos de Berlín y Federico II, que se preciaba de ser un impulsor de las ideas ilustradas. La investigación desinteresada de la verdad, que los ilustrados berlineses defendían como su principal compromiso intelectual, era necesariamente

[73] *Ibid.*, p. 352. Esta idea reaparecerá en su correspondencia con Mendelssohn. Jacobi afirma allí que Dios es la primera necesidad para la sociedad, pues todas las constituciones se siguen de Dios (cf. Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, *op. cit.*, p. 198).

[74] Esta crítica al despotismo y al uso indiscriminado de la fuerza se fundamenta, asimismo, en sus convicciones liberales y fisiócratas. Para Jacobi, ser libre significa también que cada ciudadano pueda ejercer sus facultades, sus habilidades y potencias en vistas a su propio provecho, y que no encuentre ningún obstáculo para ello. El Estado debe, pues, garantizar el derecho de cada individuo a acumular tanta riqueza como quiera y pueda. Así pues, frente al despotismo que solamente impone trabas y obstáculos a las acciones de los ciudadanos, que anula la posibilidad de un desarrollo de sus facultades y de su vida espiritual, y reduce a los hombres a la animalidad, Jacobi propone el señorío de la libertad, en el que "cada ser humano y cada ciudadano no encuentra ningún impedimento para perseguir su verdadero provecho *por todos los medios*" (*ibid.*, p. 364). Véase Beiser, F., *Enlightenment, Revolution, and Romanticism...*, *op. cit.*, p. 146.

incompatible con el apoyo a un monarca que ejercía su poder de modo absoluto.

La referencia a Lessing en el título del texto logró su objetivo. Mendelssohn reaccionó en enero de 1783 con un artículo titulado "Pensamientos diversos a propósito de un escrito notable",[75] en el que responde a las críticas de Jacobi e intenta una defensa del absolutismo. Su principal argumento consiste en afirmar que las virtudes humanas se modelan más fácilmente bajo un déspota. Después de todo, dice el berlinés, caracteres como el de Natán, el personaje creado por Lessing, y el de Sócrates se habían formado bajo una tiranía.[76] Confundido respecto del fin perseguido por su interlocutor, Mendelssohn pregunta a Jacobi si cree posible transformar la monarquía vigente en un gobierno popular y si, de ser posible, esta transformación debería hacerse. Él, por su parte, sostiene que no. No todos los pueblos se benefician de la democracia, pues, tal como lo expone en *Jerusalem*, hay una forma de gobierno adecuada para cada sociedad, según el nivel de formación que esta ha alcanzado.[77] "¿Para qué, entonces, realizar declamaciones que no pueden conducir a nada y que no deberían conducir a nada? Al enfermo le decimos con palabras embellecidas que está gravemente enfermo, no lo que debe hacer para curarse ni para sufrir menos. ¡Él preferiría creerse sano a escuchar una verdad que no lo beneficia en nada!",[78] concluye Mendelssohn.

[75] Mendelssohn, M., "Gedanken Verschiedener bey Gelegenheit einer merkwürdigen Schrift", *Deutsches Museum*, enero de 1783. El artículo es reproducido en JW II, pp. 389-399.

[76] En *Jerusalem*, I, p. 5, sostiene: "El despotismo tiene la ventaja de ser coherente. Si bien sus exigencias son gravosas para el sano entendimiento humano, al menos guardan conexión entre sí y son sistemáticas. Tiene una respuesta concreta para cada cuestión" (Mendelssohn, M., *Jerusalem...*, *op. cit.*, p. 5).

[77] "La mejor forma de gobierno es diferente para cada pueblo, según el grado de cultura en que se encuentre. Algunas naciones, gobernadas despóticamente, serían sumamente desdichadas, si se las dejara a su aire; tan desdichadas como algunos liberales republicanos, si se les quisiera someter a un único señor", escribe Mendelssohn en *Jerusalem* I, p. 22; en castellano: pp. 30-31.

[78] JW II, p. 400.

La reflexión final con la que Mendelssohn reprende la actitud de Jacobi apunta, como es claro, al problema de si la verdad tiene un valor en sí misma o si este debe ser juzgado en función de su impacto en la felicidad de los seres humanos. Las palabras de Mendelssohn, que critican a quien realiza declamaciones que no implican ningún bien para quien las escucha, ponían al descubierto la tensión en la que se encontraban los ilustrados de Berlín, que aseguraban ser investigadores desinteresados de la verdad y, al mismo tiempo, se encontraban, por un lado, bajo la protección del poder político vigente y, por el otro, comprometidos con una idea de filosofía popular que medía todo avance científico con la vara del bien común.

Jacobi se apresuró a responder, pues Mendelssohn lo había confundido con un defensor del gobierno del pueblo.[79] Anticipando el fundamento del horror que experimentará frente a la Revolución Francesa, Jacobi afirma que "la fuerza anárquica que ejerce la multitud es la misma fuerza anárquica ejercida por uno solo: *despotismo*".[80] Él, por su parte, rechazaba toda clase de despotismo y proponía la instauración de un sistema político que no ejerciera la fuerza como un fin en sí mismo, que no impidiera el desarrollo de las facultades intelectuales, las virtudes morales, la dimensión espiritual de los seres humanos, y que, de esta manera, permitiera el desarrollo de las actividades productivas conducentes al enriquecimiento de cada ciudadano.

Contra la defensa que Mendelssohn hacía del despotismo, Jacobi señala que, de ser cierto que la opresión favorece el florecimiento de las virtudes, uno debería encontrar, al menos en gran parte de Europa, las máximas virtudes entre los judíos y que la situación en la que se encontraban debería ser envidiada por todos. Sin embargo, ironiza,

[79] Véase Jacobi, F. H., "Erinnerungen gegen die in den Januar des Museums eingerückte Gedanken über eine merkwürdige Schrift" ["Observaciones contra los pensamientos acerca de un escrito notable, aparecidos en el número de enero del Museo"], JW II, pp. 402 y ss.
[80] JW II, pp. 406-407.

"solo conocemos *un* Mendelssohn".[81] Contra el reproche que Mendelssohn le hacía al final de su artículo, según el cual Jacobi estaría actuando como aquel que brinda información inútil y perjudicial a un enfermo, Jacobi sostiene que, para aquellos heridos que han perdido la sensación, un dolor sin esperanzas es mucho mejor que la idea de que una parte de su cuerpo ha muerto. "Prefiero ser un esclavo a no odiar la esclavitud, prefiero los lamentos a la vileza, prefiero el disgusto a la cobardía",[82] exclama.

La vileza y la cobardía implícitas en el engaño o en la suspensión de la investigación equivalen, para Jacobi, a la esclavitud, a la pérdida de lo que hace a los hombres verdaderos seres humanos. Jacobi se revela, de este modo, como un defensor aun más fervoroso de la verdad que su contrincante: la verdad, por sí misma, sin importar que ocasione dolor o pesar, es lo más deseable para los seres humanos. Ahora bien, esta verdad que Jacobi valora por sobre todas las cosas, que únicamente puede ser descubierta en un ámbito de libertad espiritual, que es lo que hace auténticamente humanos a los hombres, no coincide con la verdad tal como Mendelssohn y los ilustrados la concebían. Tal como quedará claro a lo largo de sus intervenciones en la Polémica del spinozismo, Jacobi considera que la razón demostrativa no conduce al descubrimiento de la verdad, sino que más bien confunde y engaña a quienes se dejan guiar por ella. Es necesario, pues, abrir otra vía.

Este primer enfrentamiento entre Jacobi y Mendelssohn, que constituye el antecedente inmediato de la Polémica del spinozismo, provee el contexto de discusión en el que esta se instala y permite comprender la complejidad propia del campo de batalla sobre el que se desarrolla. En su origen, la motivación principal de Jacobi era política: el despotismo ilustrado del rey de Austria alertó a Jacobi de los peligros que podían derivarse de tener en el trono de Prusia a un rey ilustrado. Mendelssohn acababa de publicar *Jerusalem*,

[81] *Ibid.*, p. 407.
[82] *Ibid.*, p. 405.

donde argumenta a favor de una concepción del Estado como garante del aspecto tanto material como espiritual de los hombres, de modo que la religión natural se transformaba tanto en su fundamento como en el medio que garantizaba la conquista de ese fin. Jacobi, por su parte, veía con horror las posibles consecuencias nefastas de un régimen que imponía reformas en la vida política, económica, religiosa y moral de los ciudadanos basándose en criterios puramente racionales. La batalla contra el racionalismo ilustrado era una batalla contra el despotismo, contra la imposición de una necesidad mecánica en un ámbito en el que debía reinar la libertad.

4
DESARROLLO DE LA POLÉMICA

RAZÓN ATEA (SPINOZISMO) O FE INMEDIATA

Como ya se mencionó, la Polémica del spinozismo tiene su origen histórico en una conversación que tuvo lugar entre Jacobi y Lessing. El 5 de julio de 1780 Jacobi arribó como invitado a la casa de Lessing en Wolfenbüttel, donde se hospedó durante seis días. A la mañana siguiente de su llegada conversaron acerca de Spinoza y, según Jacobi lo relataría unos años más tarde, Lessing le confesó su rechazo de las concepciones ortodoxas de la divinidad y su acuerdo con la doctrina del renombrado y combatido ateo. Durante los días siguientes, continuaron con la discusión acerca de sus convicciones filosóficas, acerca de Spinoza, Leibniz, Mendelssohn, etcétera. Jacobi siguió su viaje hacia Hamburgo, donde, por recomendación de Lessing, visitó a los hermanos Reimarus, Johann Albert y Elisabeth. Luego se dirigió a Wandsbeck, donde visitó a sus hijos, que se encontraban bajo la tutoría de Matthias Claudius. En el camino de retorno, probablemente el 10 de agosto, Jacobi volvió a encontrarse con Lessing en la ciudad de Braunschweig y al día siguiente visitaron juntos a

Johann L. Gleim en Halberstadt.[83] Allí permanecieron dos o tres días y se despidieron. Seis meses más tarde, el 15 de febrero de 1781, Lessing murió.

Tiempo después, fue Elise Reimarus quien brindó a Jacobi la posibilidad no solo de revelar el escandaloso secreto que Lessing le había confesado, sino también de utilizarlo en su provecho. En febrero de 1783, la dama escribió una carta a Jacobi informándole que se encontraba a punto de viajar a Berlín y preguntándole si tenía algún encargo para hacerle. La pregunta no era ingenua. Elise sabía que Jacobi se encontraba en medio de una disputa con Mendelssohn y Jacobi podía imaginarse que ella se entrevistaría con su adversario.

Reimarus no recibió respuesta de Jacobi y decidió insistir, todavía en Berlín, con una segunda carta redactada el 25 de marzo. La epístola consiste principalmente en el relato de su encuentro con Mendelssohn y cumple con informarle que este último se había comprometido a escribir un homenaje literario en memoria de su gran amigo Lessing. Pero además, dejando traslucir sus auténticas intenciones, Elise refiere explícitamente a la polémica instalada entre ellos y asegura a Jacobi que el berlinés "está bien dispuesto" hacia él y que "se encuentra satisfecho con sus *Observaciones contra los Pensamientos...*". Le confiesa, además, que ella ha hecho lo posible para contribuir a que Mendelssohn lo conozca aun mejor y concluye diciendo que "sin duda ambos se beneficiarían de conocerse mutuamente, *tal como son*".[84]

Esta situación era, precisamente, lo que Jacobi estaba esperando desde hacía más de tres años. Mendelssohn se

[83] Johann Wilhelm Ludwig Gleim (1719-1803) fue un poeta alemán de poca originalidad, pero que jugó un papel importante en los círculos literarios de la época, por haber patrocinado y fomentado a los jóvenes literatos alemanes. Su casa en Halberstadt fue un centro de encuentro para las personalidades más importantes de la escena literaria alemana. Su principal contribución a la literatura probablemente sean sus *Preussische Kriegslieder von einem Grenadier* [*Canciones de guerra prusas de un granadero*] (1758), inspiradas en las campañas militares de Federico II.

[84] Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza..., op. cit.*, p. 1.

disponía a escribir una biografía intelectual de Lessing y él tenía algo para aportar, algo que, quizás, modificaría radicalmente la apariencia del planeado monumento literario. El 21 de julio respondió a Elise, explicándole que había preferido escribirle sin apuro, ya que lo que tenía para comunicarle era de suma importancia: algo acerca de las convicciones religiosas que Lessing había sostenido durante sus últimos días. Luego de este emocionante preludio, Jacobi escribe: "Tal vez usted ya lo sepa, pero si aún no lo sabe, le confío bajo la rosa de la amistad que Lessing, en sus últimos días, fue un spinozista convencido".[85] Jacobi sabía que Mendelssohn probablemente no estaba enterado de ello y que, a su vez, era posible que otros supieran de las afinidades spinozistas de Lessing. Es por ello que Jacobi dice haberse decidido a hablar.

Elise comunicó la escandalosa noticia de inmediato. Ante el potencial peligro que significaba la difusión de semejante información, Mendelssohn decidió declararse *partidario de la verdad*. Su retrato de Lessing, asegura en su respuesta a Elise, sería ante todo objetivo. Si en efecto Lessing había sido spinozista, no había motivo para mantener el secreto. "El nombre de nuestro mejor amigo no debe brillar para la posteridad ni más ni menos de lo que se merece",[86] escribe. Solicitó entonces más detalles acerca del contexto en el que se había expresado y del tono que había adoptado, y preguntó si Lessing no habría dicho algo así como que el tan difamado Spinoza probablemente tuvo, en más de un asunto, una mejor comprensión que la de todos los que se convirtieron en héroes a costa suya, que en su *Ética* se encuentran cosas excelentes y que, por lo tanto, "su sistema no es tan absurdo como se suele creer".[87] Sin duda, Mendelssohn

[85] Jacobi añade esta carta a la segunda edición de su texto. JW IV.1, p. 39.

[86] Véase Mendelssohn, M., *Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe*, 33 tomos, editado por A. Altmann, Berlín, Akademie-Verlag, 1929 y ss., 13, p. 124. A partir de aquí, cito esta edición con la abreviatura JubA, el tomo y la página en números arábigos.

[87] Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, *op. cit.*, p. 5.

podría haber adherido a esta posición, que casi treinta años antes había intentado fundamentar, mediante una interpretación leibniziana de Spinoza, en sus *Diálogos filosóficos*.

Jacobi responde con una larguísima carta, en la que relata su conversación con Lessing y que contiene ya los aspectos fundamentales de su original interpretación del sistema de Spinoza, así como su argumento principal contra el racionalismo de la *Aufklärung* y contra el individualismo prometeico que creía ver encarnado en el *Sturm und Drang*. Elise hace llegar esta carta a Mendelssohn junto con otras dos. Una propia, en la que confirma la cercana relación que había existido entre Lessing y Jacobi, y una de su hermano Johann Albert, quien admite creer en la autenticidad del relato, confiesa tener motivos para suponer que Lessing había preferido guardar silencio frente a él respecto de sus convicciones[88] y sugiere a Mendelssohn la necesidad de preparar un escrito que refute *de una vez por todas* a Spinoza y a sus seguidores.

Durante los dos años siguientes Jacobi y Mendelssohn intercambiaron cartas y escritos. Diferentes circunstancias hicieron que la comunicación entre ellos no fuera fluida. Mendelssohn respondió a la primera carta de Jacobi recién nueve meses más tarde, con un escrito titulado "Consideraciones al Señor Jacobi",[89] donde plantea diferentes objeciones al relato de la conversación con Lessing. En ese momento, Jacobi no pudo responder a este escrito y, como adelanto, le envió una copia de una *Carta a Hemsterhuis*,[90] en la que expone, en forma de un diálogo

[88] "Cuando una vez vi el εν και παν escrito de su puño y letra en un cuaderno y pregunté a propósito de su significado, él respondió brevemente que había sido una mera ocurrencia. Recuerdo ahora aun más indicios en sus declaraciones, y el relato de Jacobi confirma el asunto sin dejar casi lugar a dudas" (JubA 13, p. 155).

[89] Mendelssohn, M., "Erinnerungen an Herrn Jacobi" ["Consideraciones al señor Jacobi"], *An die Freunde Lessings, Ein Anhang zu Herrn Jacobis Briefwechsel über die Lehre des Spinoza* [*A los amigos de Lessing*], prefacio de Johann Jakob Engel, Berlín, Christian Friedrich Voss, 1786. Véase JubA 3.2, pp. 200-208.

[90] François (o Frans) Hemsterhuis (1721-1790), filósofo holandés

ficticio con Spinoza, sus opiniones acerca de esa doctrina. Mendelssohn no consideró que debía contestar, pues la carta no estaba dirigida a él. Jacobi se demoró y recién en mayo de 1785 su respuesta específica al escrito de Mendelssohn llegó a Berlín. Pero para ese entonces Mendelssohn, con el auxilio de Johann Albert Reimarus, ya tenía lista su refutación del spinozismo y había tomado la decisión de incluirla en un libro que estaba preparando para publicar. Cuando Jacobi se enteró de sus planes, lo felicitó y le expresó la importancia que adjudicaba a esta empresa. "Tal vez veamos aún que se desata una disputa sobre el cadáver de Spinoza, como aquella que se desató sobre el cuerpo sin vida de Moisés entre el Arcángel y Satanás",[91] vaticinó. A esta altura de la Polémica, era claro ya que la disputa giraba en torno a la correcta interpretación de Spinoza y, consecuentemente, a las implicancias de esa doctrina. El spinozismo de Lessing se había transformado ya en un dato secundario.

Pero a pesar de celebrar la empresa contra el peligroso spinozismo, Jacobi tenía razones para suponer que Mendelssohn había comprendido mal su posición y temía que lo presentara en su libro como un defensor de la doctrina maldita. Se decidió, pues, a ir él mismo a la imprenta. Recopiló el intercambio epistolar entre ellos, añadió una breve introducción, seis proposiciones breves que resumen su interpretación de Spinoza y una reflexión final, en la que presenta sus propias convicciones filosóficas y políticas, y publicó el resultado bajo el título *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Señor Moses Mendelssohn*.

El libro de Jacobi apareció impreso la última semana de septiembre de 1785. Pocos días después apareció el libro que Mendelssohn le había anunciado, titulado *Horas*

admirado por Jacobi, autor de diferentes escritos en francés a los que Jacobi hace referencia en sus textos. Jacobi estuvo a cargo de la edición de varias de sus obras en francés y en alemán, así como de sus *Obras completas* (1792).

[91] Carta de Jacobi a Mendelssohn, 26 de abril de 1785, en Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, *op. cit.*, p. 168.

matinales o lecciones acerca de la existencia de Dios.[92] La aparición simultánea de ambos textos generó un escándalo. El spinozismo de Lessing y la cuestión de la interpretación correcta de la doctrina de Spinoza se transformaron en el centro de un debate complejo que, como ya se indicó, constituyó la primera puesta en discusión pública y filosófica de la doctrina spinoziana y, dada la profundidad y el alcance de los temas puestos en discusión, motivó una transformación en la ideología dominante.

La posición de Jacobi responde a una estrategia bien planificada. Su objetivo es atacar, al mismo tiempo, al racionalismo dogmático de Mendelssohn y los ilustrados berlineses y al panteísmo de Goethe y el *Sturm und Drang*. Su interpretación del spinozismo, que atribuye también a Lessing, se vincula íntimamente con estos fines polémicos particulares. En efecto, Jacobi ve en el sistema de Spinoza un determinismo basado en el principio de razón suficiente, que conduce, por un lado, a la negación de la libertad humana y, por el otro, al rechazo de la noción de una creación a partir de la nada. Spinoza, según él, propone un universo eterno, fundado en una causa inmanente que garantiza la necesidad de las conexiones causales. Dado que Spinoza no acepta la existencia de un Dios extramundano y personal, que concibe el mundo y decide libremente crearlo a partir de la nada, Jacobi establece que "spinozismo es ateísmo".[93] El Dios de Spinoza es un no-Dios, pues excluye todas las características del Dios que él considera el único verdadero, el del teísmo. Pero, además de implicar la negación de la existencia de Dios, el spinozismo niega, según Jacobi, la existencia del universo. Si la divinidad spinoziana no es un individuo, esto es porque existir como un individuo implica necesariamente poseer ciertas determinaciones. Dado que en Spinoza toda determinación es negación, Jacobi reconoce que esta no pertenece a las cosas según su ser, sino según su no ser. En la medida en que se

[92] Mendelssohn, M., *Horas matinales...*. *op. cit.*

[93] Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, *op. cit.*, p. 170.

las considera de modo aislado, las cosas particulares son *non-entia*,[94] explica Jacobi. Fatalismo, ateísmo y nihilismo son, por lo tanto, las consecuencias necesarias de la doctrina de Spinoza.

Jacobi había llegado, pues, a la misma conclusión a la que había arribado la mayoría de los anteriores enemigos del spinozismo. Según él esta doctrina significa una amenaza para la moral, pues esta a su vez presupone un libre arbitrio; implica también un peligro para la religión, que según Jacobi requiere de la existencia de un Dios personal y providente, objeto de la fe; y además representa una amenaza para el orden político, pues, tal como lo declara en los párrafos finales de sus *Cartas...*, Jacobi está convencido de que Dios es la primera exigencia y la más necesaria, tanto para el hombre como para la sociedad. "Todas las constituciones derivan de un ser superior; todas fueron teocráticas en sus orígenes. Dios es la primera exigencia y la más necesaria, tanto para el hombre como para la sociedad",[95] escribe Jacobi. Sin la autoridad divina es imposible explicar el origen de la organización social y fundamentar la autoridad terrenal.

Ahora bien, a esta interpretación de Spinoza que no implica un quiebre con la tradición antispinozista que triunfaba en el territorio alemán desde la publicación del *Tratado teológico político*, Jacobi añade un elemento que le permite utilizarlo en su provecho. Jacobi afirma que Spinoza ha sido el filósofo más consecuente de la historia, que ha seguido los principios de la razón hasta sus últimas consecuencias y ha aceptado los resultados a los que el camino de la explicación causal de la naturaleza lo habían conducido. Así pues, tal como Lessing mismo lo admite en el transcurso de la conversación en Wolfenbüttel, hay que concluir que "no hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza".[96] No es, pues, Spinoza quien ha realizado la negación de la libertad, de

[94] *Ibid.*, p. 131.
[95] *Ibid.*, p. 198.
[96] *Ibid.*, p. 13.

Dios, de la Providencia, sino la razón humana misma en su pretensión de explicarlo y demostrarlo todo. Fatalismo, ateísmo, nihilismo y anarquía son, según Jacobi, los resultados necesarios hacia los que avanza todo aquel que adopte principios racionalistas. Por lo tanto, también Mendelssohn y los ilustrados, que depositan una confianza absoluta en el poder demostrativo de la razón humana, deberían admitir la negación de la libertad humana y de la existencia de Dios, si quieren ser coherentes con sus principios filosóficos y no bajar la cabeza ante alguna otra autoridad. En efecto, en la medida en que es el resultado más perfecto de la tendencia natural de los seres humanos a hacer filosofía, el spinozismo no puede ser refutado. Su hermético sistema no puede ser derribado mediante argumentos. Según Jacobi, Lessing había sido el único que había tenido el valor de admitirlo y, al final de su vida, había abrazado el spinozismo.

Frente a esta situación, Jacobi plantea una única salida. Si se ha de evitar sus consecuencias disruptivas, entonces es necesario abandonar por completo la filosofía y tomar el camino de la fe. El verdadero objetivo del investigador consiste, según Jacobi, en "descubrir y revelar la existencia".[97] La auténtica investigación apunta, pues, a "aquello que no se deja explicar: lo indisoluble, inmediato, simple".[98] Tal como Kant le había enseñado en *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*, artículo de 1763 que generó un profundo impacto en Jacobi, la existencia no era una propiedad de las cosas que pudiera ser demostrada sino la posición absoluta de una cosa.[99] Por lo tanto, una verdadera *Unphilosophie*[100] debe abandonar la

[97] *Ibid.*, p. 31.
[98] *Ibid.*
[99] Cf. JW II, pp. 186 y ss. Véase Kant, I., *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, Königsberg, Kanter, 1763; en castellano: Kant, I., *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*, estudio preliminar, traducción y notas de E. García Belsunce, Buenos Aires, Prometeo, 2004.
[100] Así la llama en su *Carta a Fichte* de 1799 (cf. JW III, p. 9).

vía racional y tomar el camino de la fe o creencia, única vía de acceso a lo auténticamente existente. Este es el sentido de su *salto mortal*, que Lessing se niega a realizar.

La fe o creencia es para Jacobi la única vía en la que se revela a los hombres su propia libertad así como la existencia de Dios y del mundo en el que viven.[101] La creencia o fe, que Jacobi presenta como un acceso inmediato a la verdad, adquiere así un doble sentido. Por un lado, se trata de la fe religiosa, que consiste en la posibilidad de acceder a la divinidad mediante el sentimiento, mediante una inspiración, una experiencia íntima que rechaza toda posibilidad de demostración o explicación. Por el otro lado, y retomando la noción que David Hume había desarrollado acerca de la creencia, Jacobi atribuye un sentido empirista a su concepción de la fe. Sostiene que también los objetos sensibles se revelan a los seres humanos, pues, según él, este acceso íntimo y personal es el único medio por el cual puede accederse a la existencia de los objetos, que –al igual que la existencia de Dios y de la libertad humana– es indemostrable mediante argumentos. "Es mediante la creencia que sabemos que tenemos un cuerpo y que fuera de nosotros existen otros cuerpos y otros seres pensantes. ¡Una verdadera y maravillosa revelación!",[102] escribe Jacobi.

Jacobi logra, de esta manera, plantear una alternativa, cuyos dos términos son mutuamente excluyentes: o bien una filosofía racionalista que conduce al fatalismo, al ateísmo, al nihilismo y que pone en peligro el orden moral, religioso y político, o bien una fe irracional, no demostrativa que garantiza un acceso inmediato a un Dios personal, libre, creador y providente, fundamento de la moral, la religión y la sociedad. Se trata, por lo tanto, de optar entre la fe o la razón, entre *Dios o la nada*.

Si bien Mendelssohn no menciona explícitamente en las *Horas matinales* el intercambio epistolar que mantenía

[101] Jacobi desarrolla su noción de fe o creencia en su obra *David Hume...*, *op. cit.*, de 1786.

[102] Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, *op. cit.*, p. 163.

con Jacobi desde 1783, el texto se encuentra evidentemente conectado con dicho intercambio.[103] Como afirma Leo Strauss, el silencio de Mendelssohn respecto de estas circunstancias no es una casualidad sino que respondió a una táctica. El berlinés quiso adelantarse a la posible publicación por parte de Jacobi del secreto de Lessing y, de este modo, volverlo inofensivo. Para ello, se propuso ofrecer su propia interpretación del sistema spinoziano y exponer las auténticas convicciones filosóficas y teológicas de Lessing. Pero para que su táctica funcionara, necesitaba que esta discusión pasara inadvertida. Es por eso que se ocupa de Spinoza y de Lessing en tres capítulos hacia el final del libro, como si se tratara de un mero excurso en el contexto de la discusión acerca de las pruebas de la existencia de Dios.[104]

El título del libro y lo que se afirma en el prefacio, por lo tanto, cumplen correctamente la función de desorientar al lector, que cree encontrarse frente a la transcripción de las lecciones que Mendelssohn impartiera a su hijo mayor y a otros dos jóvenes durante las horas de la mañana, las únicas que su enfermedad le permitían aprovechar para la especulación filosófica. El hecho de que estas lecciones no comenzaran sino hasta finales de 1784 refuerza sin embargo las sospechas acerca del verdadero objetivo del libro.[105] Esto explica, además, que Mendelssohn no informara a Jacobi acerca de su intención de publicarlo sino luego de haber entregado el manuscrito a la imprenta, indicándole que buscara en el catálogo de la próxima feria un texto de su autoría que hacía referencia a la disputa entre ellos y en el que se planteaba el *statum controversiae*. No es, por lo tanto, difícil comprender que Jacobi hubiese tomado

[103] En una carta a Elise Reimarus, del 29 de abril de 1785, Mendelssohn afirma que su texto "tiene que ver principalmente con el panteísmo, solo que sin mención de nuestro intercambio epistolar" (JubA 13, p. 281).

[104] Cf. Strauss, L., "Einleitung zu *Morgenstunden* und *An die Freunde Lessings*" en JubA 3.2, p. L.

[105] Cf. *ibid.*, p. XIII.

la decisión de dar a conocer el intercambio epistolar que habían mantenido durante los dos años anteriores. Jacobi no podía dejar que fuera Mendelssohn el que planteara el estado de la controversia de modo unilateral.

En primer lugar, Mendelssohn intenta mostrar que la interpretación jacobiana de Spinoza como el filósofo más coherente de la historia es incorrecta. Para ello, dedica el capítulo 13 de sus *Horas matinales* a exponer diferentes objeciones a esta doctrina. Principalmente, denuncia ambigüedades y oscuridad en algunas de sus nociones fundamentales, como la noción de sustancia y la de infinito, y su incapacidad de explicar el origen del movimiento, de la voluntad y el juicio. En segundo lugar, contra la afirmación de que Lessing había sido un spinozista, Mendelssohn dedica el capítulo 14 a exponer, bajo la forma de un diálogo imaginario, el auténtico credo de su más querido amigo, que caracteriza como un panteísmo o un spinozismo *purificado*. En definitiva, se trata de una posición metafísica que únicamente difiere de la leibnizwolffiana en que niega la posibilidad de encontrar un criterio para distinguir la existencia de un ser en la mente de Dios y su existencia fuera de la mente de Dios. Así pues, este spinozismo purificado, que no difiere mayormente de la posición metafísica adoptada por la Ilustración oficial, no se opone a las nociones morales ni a la idea de un Dios libre y, por lo tanto, es totalmente compatible con la religión y la moral, en su aspecto práctico. Finalmente, el capítulo 15, último que Mendelssohn dedica a cuestiones vinculadas con el spinozismo, expone la posición filosófica de Lessing en conexión con la religión racional y retoma la afirmación de que su posición únicamente se distingue del teísmo en un detalle, en una mera sutileza filosófica que no tiene ninguna implicancia para la felicidad de los seres humanos.

Ahora bien, no solo había que defender a Lessing, sino también a la Ilustración. Así pues, Mendelssohn se vio obligado a defender con todas sus fuerzas el proyecto al que había dedicado su vida y del cual estaba absolutamente convencido. Sin embargo, los intentos de Mendelssohn por

salvaguardar a la razón del ataque de Jacobi y restituirle la autoridad que él y los ilustrados de Berlín le conferían pusieron en evidencia la debilidad de su posición.

En principio, Mendelssohn insiste en la capacidad de la razón para demostrar la existencia de Dios, la cual era para él y los ilustrados berlineses el requisito indispensable para fundamentar una religión, una moral y un orden político. El *salto de fe* que su contrincante le proponía equivalía para él un abandonarse a la creencia ciega e irracional, a la superstición y al entusiasmo, a todo aquello contra lo cual, precisamente, combatía la Ilustración. Sin embargo, no solo Jacobi sino también Kant había puesto en cuestión los alcances de la razón y quizás sea precisamente a esto a lo que Mendelssohn se refiere en el Prefacio a sus *Horas matinales*, cuando admite ser consciente de que "su filosofía ya no es la filosofía de ese tiempo".[106]

Así pues, Mendelssohn se ve obligado a buscar otra estrategia. Ya en las "Consideraciones" que Mendelssohn había enviado a Jacobi en 1784 como respuesta a su relato de la conversación con Lessing, había admitido que la vía demostrativa puede traer inconvenientes. La especulación filosófica, abstracta y abstrusa, parece conducir, muchas veces, a conclusiones insostenibles. La solución es, según Mendelssohn, orientarse con el *bon sens*.[107] Este buen sentido o, como lo denomina usualmente, el sano entendimiento humano (*gesunder Menschenverstand*) o sentido común (*sensus communis*) cumple la función de evitar que la razón especulativa pierda el rumbo cuando se encuentra sumergida en las sutilezas del pensamiento. Mendelssohn expone este método de orientación en sus *Horas matinales* mediante un sueño alegórico.[108] En su sueño, él mismo y un grupo de paseantes son guiados a través de los Alpes por dos personajes: un suizo rústico, fuerte y robusto que

[106] Mendelssohn, M., *Horas matinales...*, *op. cit.*, p. 4.

[107] Mendelssohn, M., "Consideraciones al señor Jacobi", *op. cit.*, p. 202.

[108] Véase Mendelssohn, M., *Horas matinales...*, *op. cit.*, cap. 10 (JubA 3.2, pp. 81 y ss.).

no parece poseer un intelecto sutil y una figura femenina alta y delgada, seria y pensativa, que tiene en sus espaldas algo similar a un par de alas. Repentinamente, llegan a una bifurcación en el camino y, luego de una breve discusión, cada uno de los guías toma un sendero diferente. Los caminantes permanecen allí, confundidos, sin saber a quién seguir. Se acerca en ese momento una tercera figura, una mujer ya entrada en edad, que viene en su auxilio y les revela la identidad de sus guías. Se trata de Sentido Común (*Gemeinsinn* o *sensus communis*) y Contemplación (*Beschauung* o *contemplatio*) que, según ella, solían entrar en contradicción pero que, tarde o temprano, volvían al lugar donde se habían separado para que ella resolviera el desacuerdo. Generalmente, explica, Sentido Común estaba en lo correcto y Contemplación aceptaba el veredicto. Pero admite que en las ocasiones en las que Sentido Común erraba, tenía pocas posibilidades de hacerle aceptar que Contemplación estaba en lo cierto. Uno de los paseantes le pregunta, entonces, por su identidad. La mujer responde que, en este mundo, la llaman Razón (*Vernunft*) y, cuando está a punto de revelar su nombre en el cielo, es interrumpida por una horda que, rodeando a Contemplación, amenaza con imponerse por la fuerza sobre Sentido Común y Razón. Los terribles gritos de los fanáticos, que rodean a los caminantes, despiertan a Mendelssohn, aterrorizado.

Sin ofrecer un análisis detallado de su alegoría, Mendelssohn extrae una máxima para el investigador metafísico. Cuando la especulación parece conducir demasiado lejos del recto camino del sentido común, sostiene, es necesario detenerse e intentar orientarse. Para ello, regresa al punto del que había partido e intenta comparar a las dos guías. "La experiencia me ha enseñado que el sentido común usualmente está en lo correcto; y la razón debe pronunciarse de manera muy decisiva en favor de la especulación, si he de seguir a ésta y abandonar al sentido común",[109] escribe. De este modo, Mendelssohn creía haber

[109] Mendelssohn, M., *Horas matinales...*, *op. cit.*, p. 82.

respondido a la principal objeción de su contrincante, esto es, que existe un conflicto entre la razón y los principios de la moral y la religión. En efecto, según su propuesta, cuando la razón especulativa se aleja o se opone a los valores morales o entra en contradicción con los principios fundamentales de la religión que el sano entendimiento humano enseña, hay que sospechar que se ha perdido el rumbo. La especulación debe detener su marcha y reorientarse apoyándose en el *casi* siempre infalible *bon sens*.

La ambigüedad del método de orientación de Mendelssohn es evidente. Si el sentido común o sano entendimiento humano y la especulación son dos funciones de la razón, que es presentada aquí como la facultad superior, capaz de resolver los conflictos entre ellos, entonces el racionalismo absoluto de Mendelssohn quedaría de este modo reconfirmado y la fuerza de las verdades del sentido común descansarían también sobre la autoridad de la razón. Pero si el sano entendimiento no constituye una facultad ligada a la razón, sino que representa una vía alternativa de acceso a la verdad, entonces Mendelssohn estaría renunciando a sus propios principios ilustrados, pues según él, la razón es la autoridad máxima y la única autorizada para descubrir y demostrar la verdad.

Inmediatamente después de que su libro saliera de la imprenta, a principios de octubre de 1785, Mendelssohn lo envió a Jacobi por correo. Sin embargo, a los pocos días recibió una encomienda de Düsseldorf que contenía, ya editado e impreso, el volumen titulado *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Señor Moses Mendelssohn*. El libro de Jacobi también llegó a Hamburgo. Dos ejemplares, uno para Elise y otro para su hermano, sin cartas adjuntas, sin ninguna advertencia. "La sola visión del título hizo hervir mi sangre",[110] escribió Elise a Mendelssohn, describiendo su indignación al ver expuestos públicamente cada uno de los mínimos e irrelevantes pasajes de una conversación privada, incluidas las bromas de su difunto amigo. La con-

[110] JubA 13, p. 315.

fianza de Lessing estaba siendo traicionada. Aterrorizada al extremo por las consecuencias posibles y ya inevitables de este escrito, Elise se pregunta si debe reprocharse haber sido demasiado activa en este asunto.

La primera reacción de Mendelssohn fue buscar refuerzos para la causa de la Ilustración. El 16 de octubre envía un ejemplar de sus *Horas matinales* a Kant, junto con una carta en la que ofrece su versión de los hechos y le pide que intervenga. Explica que, mientras él había decidido reservar la exposición de las circunstancias que lo habían conducido a la redacción y publicación de su libro para una segunda parte, Jacobi se le había adelantado y que, en un escrito que había aparecido recientemente, refería con detalle tales circunstancias. Se pregunta, entonces, con qué derecho alguien puede hacer pública una correspondencia privada sin consultarlo antes con los involucrados. Pero lo que más molestaba a Mendelssohn era que Jacobi afirmara que Lessing le había confiado a él, un visitante, un huésped eventual en Wolfenbüttel a quien no había visto nunca antes, su verdadero credo filosófico, algo que jamás le había comunicado a él mismo, con quien había cultivado una amistad de treinta años. Exhortando a Kant a expresarse respecto de este comportamiento inaceptable, concluye su carta con las siguientes palabras: "temo que la filosofía tiene sus fanáticos, que se muestran tan vehementes y son llevados a hacer prosélitos, casi más que los fanáticos de la religión positiva".[111]

Sin duda, Mendelssohn tenía motivos para esperar una ayuda de Kant en la lucha contra el fanatismo y la superstición, a pesar de que él mismo reconocía en su carta que no existía un acuerdo teórico entre ellos.[112] Pero, por el otro lado, también Jacobi tenía razones concretas para esperar que Kant respaldara su posición contra la Ilustración berlinesa. En efecto, pocos días después de la aparición de sus *Cartas...*, J. G. Hamann, vecino de Kant en Königsberg,

[111] *Ibid.*, p. 313.
[112] *Ibid.*, p. 312.

había informado a Jacobi que Kant estaba muy conforme con el contenido general de la obra.[113] Un mes más tarde, este aliado en la lucha contra la Ilustración le comunicó que había visitado a Kant y este le había dado para leer la carta que Mendelssohn había adjuntado al ejemplar de sus *Horas matinales*. "Le prometí no hacer un mal uso de esta información, pero debo decirle en confidencia que por allí [en Berlín] todos parecen estar muy irritados y furiosos a causa de su librito",[114] escribe Hamann y le comunica que Kant se ha decidido a responder críticamente a las ideas de Mendelssohn.

Desde el comienzo de la polémica, Jacobi tenía la intención de aliarse con Kant contra la Ilustración berlinesa. La insistencia en sus *Cartas...* acerca de la necesidad de determinar los límites de la razón y la advertencia acerca de los peligros de no respetarlos pueden interpretarse como intentos de un acercamiento a la postura kantiana de la *Crítica de la razón pura*, que había aparecido pocos años antes. Ahora que la polémica había estallado en el ámbito público, la estrategia de recurrir a Kant parecía lo mejor. En una carta a Goethe del 13 de diciembre de ese año, 1785, Jacobi le informa que ha estudiado a fondo la doctrina kantiana. "Ahora lo emplearé –junto con Hemsterhuis– contra los berlineses. Creo que bajo mi comando ambos prestarán excelentemente sus servicios y me protegerán de los peores ataques",[115] escribe. Pero también Jacobi es consciente de las desavenencias que existen entre ellos. A diferencia de él mismo, "Kant no desea aceptar la creencia en un mundo material",[116]

[113] Jacobi, F. H., *Briefwechsel. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 7 tomos, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1987 y años siguientes, t. I.4, pp. 192-193. A partir de aquí, cito la correspondencia de Jacobi editada en esta serie con la sigla JBW, el tomo en números romanos y la página en arábigos.
[114] *Ibid.*, pp. 230-231.
[115] *Ibid.*, p. 276.
[116] Una nota a esta frase dice: "Él supone sencillamente que tampoco se puede creer en ello [el mundo material], porque solamente tenemos fenómenos de la nada, que él llama algo. Con esto te entrego

admite en esa misma carta. Confía, sin embargo, en que logrará justificar sus propias convicciones.

El ataque de Kant a las *Horas matinales* esperado por Jacobi y Hamann no llegó. Tampoco llegó su intervención a favor del berlinés y contra la impertinencia de Jacobi. Poco después Hamann informó a Jacobi que Kant habría abandonado su idea de enfrentarse públicamente a Mendelssohn por dos razones: estaba muy ocupado con su propio trabajo y, además, las *Horas matinales* no se dirigían contra su propia doctrina.[117] Efectivamente, Kant decidió mantenerse en silencio. Mendelssohn, en cambio, estaba determinado a limpiar la memoria de su amigo de la infame acusación de spinozismo y a reivindicar su relación de amistad con Lessing. Decidió, entonces, responder públicamente a Jacobi. Durante el mes de diciembre, sin descanso, redactó un escrito titulado *A los amigos de Lessing*.[118] Tan pronto como concluyó, Mendelssohn decidió llevar el manuscrito en persona a su editor. Absorto en sus pensamientos y apresurado por concluir el asunto, olvidó su abrigo. Cuando regresó a su casa, cayó enfermo. Cuatro días más tarde, murió.

Una última defensa de la razón dogmática

El escrito de Mendelssohn *A los amigos de Lessing* apareció póstumo, a finales de enero de 1786. Johann Jacob Engel, el editor, incluye un extenso prefacio en el que brinda detalles acerca de las últimas horas de vida de su autor y afirma que "la causa inmediata de su muerte, justa y universal-

la clave de todo su sistema y su verdadero núcleo esencial, que Kant mismo aún no ha descubierto" (*ibid.*, pp. 276-277). Con estas líneas, Jacobi anticipa su crítica a la filosofía kantiana que expondrá en 1786 en un famoso apéndice a su diálogo *David Hume...*, *op. cit.*

117 Véase la carta de Hamann a Jacobi, del 14 de diciembre de 1785, en *ibid.*, p. 280.

118 Mendelssohn, M., *An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobis Briefwechsel über die Lehre des Spinoza* [*A los amigos de Lessing*], prefacio de Johann Jakob Engel, Berlín, Christian Friedrich Voss, 1786.

mente lamentada, fue precisamente la misma que originó este escrito".[119] Una reseña del texto publicada por Moritz en el *Berlinische privilegierte Zeitung*, y poco después en el *Hamburger unpartheyischer Correspondent*, explicitaba la acusación velada que hacía Engel: Mendelssohn se había convertido en una víctima de su amistad con Lessing y había muerto defendiendo la razón contra el entusiasmo y la superstición. "Lavater dio el primer golpe. Jacobi concluyó el trabajo",[120] escribe.

A los amigos de Lessing constituye la última defensa por parte de Mendelssohn de la Ilustración, y el tono del texto permite adivinar el disgusto y la irritación que la polémica le generaba. Sus argumentos, sin embargo, no ofrecen ningún elemento nuevo y se limitan a repetir lo que ya había expuesto en sus *Horas matinales* y en su intercambio epistolar con Jacobi.

Luego de explicar los motivos por los que había preferido abordar las circunstancias particulares de la disputa con Jacobi en una segunda parte de sus *Horas matinales*, Mendelssohn reprocha a Jacobi haber acusado a Lessing, a quien él consideraba el gran defensor del deísmo y de la religión de la razón, de spinozista, de ateísta y de ultrajar a Dios. Si la conversación entre ellos efectivamente había tenido lugar, Mendelssohn afirma que la actitud de Jacobi es no solo una traición a la confianza de Lessing, sino también una gran irresponsabilidad. Sin embargo, su principal estrategia es desacreditar las afirmaciones de Jacobi. Para ello, Mendelssohn apela a la estrecha amistad que lo había unido con Lessing y afirma que es imposible reconocer a su amigo en el relato de su adversario. Mendelssohn asegura que, contrariamente a lo alegado por Jacobi, él conocía muy bien las afinidades filosóficas de Lessing y que ciertamente sabía que había sido partidario de una especie de spinozismo y que durante su juventud se había sentido inclinado

119 *Ibid.*, p. 179.

120 Citado en Scholz, H., *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit*, *op. cit.*, pp. LXXVI.

al panteísmo. Sin embargo, retomando el desarrollo de sus *Horas matinales*, Mendelssohn aclara que el de Lessing había sido un *panteísmo purificado*, una doctrina que, según él, no significa ninguna amenaza para la religión y la moral –que, por lo tanto, no pone en riesgo el orden político– y es además tan cercana al judaísmo que Spinoza podría haber continuado siendo un judío ortodoxo, si no se hubiese enfrentado a esta religión en su *Tratado teológico político*. Por lo demás, la interpretación que Jacobi hace del spinozismo le parece absolutamente incomprensible.

Mendelssohn pasa entonces a desenmascarar el auténtico objetivo que Jacobi había perseguido en todo este asunto. Según él, Jacobi se había propuesto "reconducir a sus semejantes que se han perdido en el desierto de la especulación al camino recto y seguro de la fe".[121] Esto es lo que había intentado con Lessing y también con él mismo. Respecto de Lessing, Mendelssohn afirma que es claro que había detectado esta estratagema y simplemente le había seguido el juego. Así, al admitir su acuerdo con Spinoza no estaba, en realidad, confesando nada, sino que se proponía simplemente dar más ánimo a Jacobi, para que este continuara con su espectáculo dialéctico. Había sido engañado por Lessing, quien poseía un profundo gusto por las paradojas y un particular sentido del humor. En cuanto a él mismo, Mendelssohn afirma que se había percatado de esta intención desde el comienzo y que ya en sus "Consideraciones" le había advertido que todo intento por convertirlo a su cristianismo místico era en vano, pues "en materia de doctrinas y verdades eternas" él no admitía "ninguna otra clase de certeza más que la certeza basada en principios de la razón".[122]

Así pues, Mendelssohn reafirma en este texto su compromiso con el racionalismo que caracteriza su posición ilustrada. Rechaza la posibilidad de que exista otra vía para el acceso a la verdad y afirma que la certeza solo

[121] Mendelssohn, M., *A los amigos de Lessing*, *op. cit.*, p. 194.
[122] *Ibid.*, p. 196.

puede basarse en principios racionales. Al atribuir a Jacobi el mismo objetivo que años antes había animado a Lavater, Mendelssohn se ve conducido a realizar una justificación de su propia situación en tanto que judío. Retomando el desarrollo de su *Jerusalem*, afirma que el judaísmo no exige fe más que en ciertas verdades históricas sobre las cuales se funda la autoridad de la legislación positiva. Por el contrario, respecto de la existencia de Dios –sin la cual carece de autoridad cualquier legislación divina– el judaísmo exige que esta sea conocida racionalmente. De nuevo, la razón surge aquí como la máxima autoridad en el ámbito de la verdad.

Ahora bien, también en este texto Mendelssohn se refiere a los conflictos que pueden surgir entre la especulación y el sentido común, dejando entrever la ambigüedad que debilita su posición. A pesar de reconocerse como un gran admirador de las demostraciones en la metafísica y de estar "firmemente convencido de que las verdades principales de la religión natural pueden ser demostradas tan apodícticamente como cualquier teorema matemático", Mendelssohn establece que su convicción acerca de las verdades de la religión "no depende tan absolutamente de las argumentaciones metafísicas, de modo que deba mantenerse o caer con ellas".[123]

De este modo, los errores en el razonamiento o la debilidad de las pruebas no serían suficientes para poner en duda esas verdades fundamentales de la religión natural. En efecto, el *sano entendimiento común*, que no ha sido corrompido por los engaños y la sofistería, "aprehende las cosas de un modo directo y reflexiona con calma acerca de ellas".[124] A modo de ejemplo, remite al caso de un groenlandés que al contemplar el paisaje imponente de la aurora sobre los glaciares concluye en la grandeza de su creador. "Esta conclusión natural, infantil incluso, posee para mí la evidencia de un principio y un axioma de la geometría,

[123] *Ibid.*, p. 197.
[124] *Ibid.*

y el poder victorioso de una demostración irrefutable",[125] escribe Mendelssohn.

Evidentemente, Mendelssohn retoma en este, su último escrito, el método de orientación que ya había expuesto en sus *Horas matinales* y en sus "Consideraciones" enviadas a Jacobi en 1784 y no añade nada nuevo. Sin embargo, consciente quizás de la ambigüedad de su posición, parece intentar precisar ahora cuál es la relación que debe existir entre el *bon sens* o sano entendimiento y la especulación. "A la especulación le encargo únicamente la tarea de rectificar las sentencias del sano entendimiento humano y, en la medida de lo posible, transformarlas en conocimiento racional".[126] Tanto la especulación como el sentido común enseñan lo mismo, pero no todos los seres humanos son capaces de acceder a esa verdad por medio de ambos caminos. Es por ello que, según su método de orientación, el *bon sens* debe funcionar como una guía para la especulación, mientras que esta debe esforzarse por racionalizar las verdades a las que aquel accede de manera directa. De esta forma, y también de acuerdo con el espíritu de la *Popularphilosophie*, Mendelssohn parece afirmar que las verdades requeridas para la felicidad no dependen de la filosofía y, al contrario, la sofistería y las sutilezas de los razonamientos metafísicos suelen oponerse a ellas. La ambigüedad, sin embargo, persiste; y no pasará mucho tiempo antes de que sea denunciada públicamente.

La muerte de Mendelssohn y las acusaciones contra Jacobi por parte de los ilustrados berlineses añadieron tensión a la Polémica, que inmediatamente despertó el interés de todos los intelectuales alemanes. El dilema planteado por Jacobi entre un racionalismo ateo o un fideísmo irracional al cual Mendelssohn, el abanderado de la Ilustración, no lograba dar una solución, atrajo las miradas de sus contemporáneos y generó gran preocupación entre los defensores de la religión natural. En abril de 1786, nuevamente

[125] *Ibid.*, p. 198.
[126] *Ibid.*

de manera simultánea, aparecieron otros dos textos que imprimieron un nuevo giro en la discusión. Se trata de la *Respuesta a las acusaciones de Mendelssohn*,[127] en el que Jacobi responde uno por uno a todos los cargos en su contra hechos por Mendelssohn, y del libro anónimo, titulado *Los resultados de las filosofías de Jacobi y de Mendelssohn examinados críticamente por un voluntario*.[128] Hubo numerosas conjeturas acerca de la identidad del autor de esta obra. Algunos señalaron a Herder.[129] Su autor, sin embargo, elogiado por Kant en una nota a pie de página de la *Crítica de la razón práctica* como "un ingenio muy fino y claro"[130] era el joven Thomas Wizenmann.

El escrito de Jacobi asume un tono vehemente que eleva aun más el tono del debate. Dedica numerosas páginas a responder, punto por punto y recurriendo a diferentes cartas y documentos, a todas las acusaciones de su contrincante. Rechaza el reproche de haber traicionado la confianza de Lessing, niega que su objetivo haya sido el de convertir a Mendelssohn al cristianismo, confirma que su relato es verídico y se siente horrorizado por la idea de un Lessing partidario de un panteísmo purificado que no tiene sentido. Luego de todo esto, Jacobi pasa a ocuparse del asunto central de la polémica. En primer lugar, argumenta contra la afirmación de Mendelssohn según la cual Lessing había sido un defensor convencido del deísmo. Para ello, remite a *La educación del género humano* y muestra que muchos de sus pasajes se encuentran en franca contradicción con los principios de la religión natural. Esto conduce a Jacobi a exponer, nuevamente pero con más fuerza, su crítica central al deísmo defendido por los ilustrados berli-

[127] Jacobi, F. H., *Wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza* [*Respuesta a las acusaciones de Mendelssohn*], Leipzig, Georg Joachim Goeschen, 1786.
[128] Wizenmann, T., *Los resultados..., op. cit.*
[129] Véase la carta de Hamann a Jacobi del 13 de mayo de 1786 en JBW I.5, p. 206.
[130] AK V, p. 143. En castellano: Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, traducción de Manuel García Morente, Buenos Aires, El Ateneo, 1951, p. 133.

neses. Según él, el Dios que Mendelssohn y sus seguidores postulan como resultado de demostraciones racionales y como fundamento de una religión natural cuya función principal es legitimar el orden social –en la medida en que provee los fundamentos para los sentimientos morales necesarios para la vida en sociedad– y garantizar que el Estado cumplirá con su fin propio –el de promover la felicidad humana– es un Dios hecho a la medida de sus necesidades y sus deseos. Según Jacobi, una constitución estatal no debe estar fundada en la virtud y la religión, las cuales tampoco deben ser su objetivo. "La virtud y la religión son cuestiones que atañen a los seres humanos, no a los ciudadanos",[131] dice en una nota al pie que permite, nuevamente, situarse en el auténtico campo de batalla en que se libra la Polémica.

Retomando su posición ya expuesta en su breve intercambio con Mendelssohn de 1782, al que se hizo alusión como el preludio de este debate, Jacobi sostiene que el fin del Estado no es el bienestar y la felicidad de los hombres. Según él, la virtud y la religión pertenecen al ámbito del espíritu y son demasiado sublimes como para estar atados a los engranajes del Estado, que él compara con "una máquina que persigue objetivos temporales".[132] Según Jacobi, conectar religión y política conduce necesariamente a la corrupción de ambos. "Un Dios, únicamente para pedirle que proteja nuestros tesoros, que mantenga el orden en nuestra casa y nos conceda una vida llena de comodidades, me parece un horror",[133] sentencia. Este es, según él, el Dios del deísmo, el Dios de la religión natural que Mendelssohn pone al servicio del rey y del pueblo, pero que en realidad no puede cumplir jamás con el objetivo que se le encomienda. La auténtica divinidad, aquella sobre la cual efectivamente descansan tanto el fundamento de la autoridad como la fuerza de la virtud, no puede ser

[131] Jacobi, F. H., *Respuesta a las acusaciones...*, *op. cit.*, p. 86.
[132] *Ibid.*, p. 86, n.
[133] *Ibid.*

demostrada ni conocida mediante la razón. "Aquel que no crea en ella [la virtud], que no logre aprehender su naturaleza supraterrena y no pueda respetarla en su independencia esencial, debe negar su existencia",[134] concluye Jacobi. Así pues, Jacobi contrasta la posición spinozista de Lessing, que a pesar de ser errónea puede ser elogiada como sincera y honesta, y la posición de Mendelssohn y los ilustrados de Berlín, que es presentada como un mero utilitarismo en el que la razón, supuestamente elevada a juez supremo en la investigación de la verdad, es utilizada para justificar sus propias convicciones, que son impuestas como universalmente válidas.

Pero el reproche que más la preocupa a Jacobi es, sin duda, el de ser un *Schwärmer*, un entusiasta místico que ha *injuriado a la razón* por negar que ella sea capaz de demostrar la existencia de Dios, por afirmar que toda la filosofía conduce al ateísmo, por querer imponer una fe ciega. La respuesta de Jacobi es tan simple como efectiva: "¿Pero cómo? ¿Y Kant, que enseña esto mismo desde hace más de seis años, no ha injuriado a la razón, no es un entusiasta, no desea instaurar una fe ciega y una creencia en los milagros?"[135] Y reproduce algunos pasajes de la *Crítica de la razón pura* en los que Kant establece que la fe en Dios y en la inmortalidad del alma solo puede ser *moralmente* cierta.[136] Tal como lo había adelantado en su carta a Goethe, la estrategia de Jacobi contra el racionalismo de los ilustrados de Berlín es recurrir a Kant y ponerlo a su propio servicio.

El escrito termina con un párrafo en el que presagia una batalla desigual. Una batalla en la que él se encuentra solo frente a una legión. "La multitud se deja engañar fácilmente por la multitud",[137] exclama. Pero si él puede resultar vencido, confía en que sus ideas no lo serán tan fácilmente.

[134] *Ibid.*, p. 89.
[135] *Ibid.*, p. 101.
[136] Véase "El canon de la razón pura", especialmente el tercer apartado, titulado "Acerca de la opinión, el saber y la fe" (KrV B 856-7).
[137] Jacobi, F. H., *Respuesta a las acusaciones...*, *op. cit.*, p. 123.

Un grabado incluido en la última página del libro presenta la imagen de un huevo de avestruz en la arena, rodeado de cuervos y aves carroñeras que intentan romperlo con su pico mientras el avestruz observa la escena en calma, escondido entre los arbustos.

Mientras que la estrategia de Jacobi consistía en profundizar su crítica al racionalismo de los ilustrados, mostrando que el propio Kant compartía su preocupación por determinar y respetar los límites de la razón, el autor de *Los resultados de las filosofías de Jacobi y de Mendelssohn...* se proponía poner en evidencia que el recurso por parte del berlinés al sentido común o sano entendimiento humano volvía insostenible su posición.[138] Para ello, Wizenmann también recurrió a Kant.

En efecto, apelando a la terminología kantiana, este libro está en su mayor parte dedicado a denunciar la noción de *bon sens* o sano entendimiento humano de Mendelssohn como equívoca y confusa. Wizenmann señala, con argumentos agudos, que al fiarse del sentido común, Mendelssohn abandona el ámbito de la razón pura para abrazar, al igual que Jacobi, la fe o creencia. Su defensa de la razón ilustrada conduce, pues, a su propia destrucción, al poner en evidencia la necesidad de que esta misma sea dirigida por una facultad que no es demostrativa, que consiste en un acceso inmediato a la verdad. De modo que el método para orientarse en el conocimiento de Mendelssohn termina siendo una confirmación de la posición de su adversario.

[138] En su carta "Al señor profesor Kant", que aparece poco después, Wizenmann afirma que en *Los resultados...* se había propuesto tres objetivos: "1) Explicar los principios fundamentales y los resultados de las investigaciones de dos filósofos, valorarlos según sus principios y compararlos mutuamente; 2) Destruir cada sistema filosófico mediante el otro, el deísmo mediante el ateísmo, y este último mediante el primero, y demostrar en general que cualquier demostración de la existencia de Dios o de la no existencia de Dios y de la relación entre Dios y el mundo es imposible; 3) Determinar con exactitud el concepto de razón y mostrar inmediatamente que, a partir de la determinación de este concepto, una creencia en la revelación es acorde a la razón, en la medida en que esta revelación se apoya sobre testimonios históricos válidos" (Wizenmann, T., "An den Herrn Professor Kant von dem Verfasser der Resultate" ["Al señor profesor Kant"], *Deutsches Museum*, febrero de 1787, pp. 119-120).

Ahora bien, además de lograr detectar y exponer de modo sumamente elegante la fatal ambigüedad en la que incurre Mendelssohn, el gran mérito de este libro es haber logrado presentar las posiciones de ambos contrincantes, desligando la discusión de los nombres propios y poniendo en evidencia su auténtica dimensión filosófica. Wizenmann contribuyó así a replantear el estado de la controversia y a mostrar qué era lo que realmente estaba en discusión: el fundamento del conocimiento humano, el concepto de razón y los alcances de su poder demostrativo, la fe o creencia como la auténtica fuente de toda certeza.

Frente a las dos posiciones opuestas en la polémica, Wizenmann sostiene una tercera. Contra Mendelssohn y con Jacobi, afirma que la creencia es el fundamento de todo conocimiento humano. Sin embargo, establece que el origen de la creencia no puede ser, como lo pretende Jacobi, una revelación interna, una certeza inmediata experimentada en el interior de cada individuo. Según Wizenmann, "el ser humano no está hecho para el conocimiento trascendental de Dios".[139] Por lo tanto, el único conocimiento de Dios al que el ser humano puede aspirar es, según este autor, un conocimiento histórico.

Anunciando de este modo una tendencia que conducirá al Romanticismo, Wizenmann apela a la tradición como fundamento de la vida humana, tanto en su sentido teórico como práctico.[140] "No es, pues, la razón, no es la certeza a partir de conceptos deducidos, sino la fe en la tradición, en doctrinas positivas, en los dichos de los padres que se refieren a la historia, lo que enraizó y conserva la fe en una divinidad y en una religión,"[141] afirma. Se trata de la palabra revelada en la Biblia, de la ley divina que vale para todos los hombres por igual, sean reyes o esclavos.

[139] Wizenmann, T., *Los resultados...*, *op. cit.*, p. 253.
[140] Cf. Tavoillot, P.-H., *Le crépuscule des Lumières...*, *op. cit.*, p. 241.
[141] Wizenmann, T., *Los resultados...*, *op. cit.*, p. 187.

La aparición simultánea de estos dos libros, en los que Jacobi y Wizenmann mostraban que la defensa de la Ilustración ensayada por Mendelssohn era insuficiente y presentaba numerosas dificultades, generó una gran preocupación entre los ilustrados. La invitación a abandonar la filosofía y abrazar la fe, una fe inmediata del sentimiento o una fe en la historia y en la Biblia, como el único medio para aprehender la existencia de Dios, un Dios capaz de fundamentar una religión y un orden político, no podía ser aceptada por los defensores de la razón, quienes dirigieron sus miradas hacia Kant con la esperanza de encontrar en él a un aliado.

La fe racional kantiana y la refundación de la *Aufklärung*

Poco después de la aparición de *Los resultados...*, John Schütz, discípulo de Kant, escribió una reseña que apareció el 26 de mayo en el *Allgemeine Literatur Zeitung*, con el fin de mostrar las diferencias que existían entre la posición del autor del libro y la doctrina kantiana. Schütz denuncia a Wizenmann por el uso ambiguo de una serie de términos –como *creencia, revelación, fenómeno*– y presenta la obra como un intento de fundamentar filosóficamente la superstición. Así, Schütz trata de poner en evidencia que *Los resultados...* no es un texto tan imparcial como su autor pretende. Según él, Wizenmann se inclina por la posición de Jacobi y, al hacerlo, lo presenta como lo que efectivamente es: un partidario del irracionalismo religioso.

Kant mismo, sin embargo, permanecía silencioso. El 11 de junio de 1786 Johann Erich Biester, director de la *Berlinische Monatsschrift* y sumamente comprometido con el proyecto de la Ilustración, escribió a Kant para persuadirlo de intervenir en el debate, aduciendo tres razones. En primer lugar, señala que Jacobi lo había comprometido y que su silencio podría ser considerado como un asentimiento a la defensa de la fe. En segundo lugar, le asegura que la causa de Mendelssohn no se identifica sin más con

la causa de la *Aufklärung*, de modo que intervenir por esta no significaba unirse con aquel. En tercer lugar, Biester hace referencia a un inminente cambio en la situación política del reino de Prusia. El estado de salud de Federico II era delicado y no se sabía si la libertad de pensamiento que este monarca había garantizado, al menos en materia de religión, sería reemplazada, luego de la coronación de Federico Guillermo II, por una censura más endurecida. Biester advierte a Kant que debía tomar una posición explícita en el debate pues, como consecuencia del uso que Jacobi había hecho de su doctrina, muchos hombres respetables creían ver en la *Crítica de la razón pura* un *ateísmo dogmático* que daba lugar a un entusiasmo místico, a la temida *Schwärmerei*.[142]

En efecto, Kant había sido acusado de spinozismo. La acusación se encuentra en una reseña anónima, publicada en marzo de 1786 en la *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, en referencia a los "Comentarios sobre la *Crítica de la razón pura* del Profesor Kant por John Schulze".[143] El autor sostenía que Kant no reconocía más que una única realidad, la cosa en sí, que podía ser considerada como la sustancia de Spinoza.

Presionado por las circunstancias, tanto teóricas como políticas, Kant entra en el debate y lo hace con dos textos. Si bien Kant ya había decidido no exponer públicamente sus objeciones a las *Horas matinales* de Mendelssohn, anima a su discípulo Ludwig Heinrich Jakob a encarar esa tarea. Kant lee su manuscrito y le hace llegar sus observaciones, que se incluyen como prefacio en su libro *Examen de las* Horas matinales *de Mendelssohn*, publicado en octubre de 1786.[144]

142 Cf. AK X, pp. 455-456.

143 Schulze, J., "Erlauterungen über des Herrn Professor Kant *Critik der reinen Vernunft* von John Schulze", *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, Nº 66, pp. 92 a 123.

144 Kant, I., "Einige Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jakob's *Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden*" ["Algunas observaciones al libro de Ludwig Heinrich Jakob, *Examen de las* Horas matinales *de Mendelssohn*"], Leipzig, Johann Samuel Heinsius, 1786.

En su breve comentario, Kant se refiere a la pretensión por parte de Mendelssohn de demostrar racionalmente la existencia de cosas que se encuentran más allá de los límites de la experiencia posible como propia de un *dogmatismo arrogante* expuesto al peligro del entusiasmo y el ateísmo. En este sentido, afirma la importancia de refutar esa arrogancia y recortar las alas de la razón especulativa mediante una rigurosa crítica. Según Kant, Mendelssohn se comporta frente al conflicto de la razón consigo misma como un juez perezoso. En vez de realizar una crítica completa de sus facultades, apela a dos artificios: o bien pone fin al conflicto amistosamente, esto es, reduce cualquier discusión filosófica a una mera disputa de palabras, o bien lo rechaza por estar fuera de su ámbito de competencia, accediendo a poner límites al uso especulativo de la razón que, según Kant, no representan sus limitaciones más elevadas. El límite que Mendelssohn parece imponerle a la razón proviene del hecho de que él identifica la cosa en sí con el concepto suficientemente determinado de esa cosa que puede formarse la mente humana. En este sentido, la pregunta por la naturaleza de la cosa en sí es para él superflua. Para Kant, al contrario, un concepto no logra jamás dar cuenta de la existencia de la cosa y, por lo tanto, la cosa en sí que Mendelssohn pretende eliminar es para Kant absolutamente necesaria, pues explica el hecho de que el ser humano es receptivo y no crea, él mismo, el mundo de su experiencia.

De modo que, frente a la doctrina expuesta en las *Horas matinales*, Kant reafirma, por un lado, la necesidad de realizar una crítica exhaustiva de la facultad racional que evite caer tanto en el dogmatismo como en el irracionalismo entusiasta. Por el otro, reafirma la necesidad de postular una cosa en sí que sea la fuente que provea la existencia, a la que la razón jamás puede llegar mediante sus conceptos y sus pruebas. De este modo, también se está a salvo del ateísmo, pues si la razón no puede demostrar la existencia de Dios, tampoco puede demostrar su no existencia.

Pero Kant debía defenderse, todavía, del cargo de ateísmo y fanatismo que había sido arrojado contra su propia filosofía. Para ello, redactó un texto que, en referencia al problemático método de orientación de Mendelssohn, tituló "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?" y que apareció en la *Berlinische Monatsschrift*, también en octubre de 1786. Kant presenta aquí su propia interpretación del conflicto entre el racionalismo de Mendelssohn y el fideísmo de Jacobi y Wizenmann, posicionándose en una tercera alternativa que, según él, logra superar las carencias y dificultades de ambas posiciones y que no presenta grandes diferencias respecto de la doctrina de Spinoza. Además, poniendo nuevamente en evidencia las implicancias políticas de la discusión, Kant ofrece una fervorosa defensa de la Ilustración, una Ilustración entendida de un modo muy diferente a la concepción de Mendelssohn y los berlineses, que retoma la posición que había expuesto en su artículo de 1784 en el que presenta su definición de este movimiento espiritual que pasará a la historia como la auténtica *Aufklärung*.

El objetivo de Kant en este artículo es mostrar que la equivocidad de las expresiones utilizadas por Mendelssohn en sus últimas dos obras hace que, en vez de defender a la razón de los ataques de Jacobi, su autoridad sea puesta en peligro. Kant retoma, pues, el planteo que Wizenmann había expuesto en *Los resultados...*, esto es, la denuncia de una similitud esencial entre las posiciones de Mendelssohn y de Jacobi. Según Wizenmann, ambos apelaban a una facultad no racional –la fe o el *bon sens*– para acceder a la existencia de Dios. Según Kant, esto implicaba que ambos *injuriaban* a la razón.

Frente a ambas alternativas, igualmente escandalosas para el proyecto filosófico que él había planteado en la *Crítica de la razón pura*, Kant se pregunta cómo puede guiarse la razón cuando, partiendo de objetos conocidos a través de la experiencia, quiere ampliarse más allá de los límites de la experiencia. Para responder a esta pregunta, realiza un análisis del concepto de *orientarse*. En sentido

literal, establece Kant, este concepto significa "encontrar a partir de una región celeste dada –una de las cuatro, en tanto que dividimos el horizonte en cuatro regiones– las demás regiones, esto es, encontrar el oriente".[145] Para lograr orientarse geográficamente es necesario, según Kant, el sentimiento de la diferencia entre la mano derecha y la mano izquierda que permita establecer la situación de los objetos. En efecto, Kant plantea la hipótesis de que un día todas las constelaciones conserven exactamente su forma y su posición respecto de las otras, pero cambien su dirección, de modo que lo que antes se encontraba en el este, estaría ahora en el oeste. Si el astrónomo únicamente prestara atención a lo que ve y no a lo que *siente*, no lograría orientarse. Pero recurriendo a la facultad de diferenciación gracias al sentimiento de la mano derecha y la izquierda, logrará orientarse en el cielo con solo observar la estrella polar. Kant amplía esta noción, y examina la orientación matemática, en la que el sujeto se orienta en un espacio dado. "En la oscuridad, puedo orientarme en una habitación conocida con solo tocar un objeto cuyo lugar conservo en la memoria. Evidentemente, no me ayuda en este caso nada más que la facultad de determinar una situación según un fundamento *subjetivo* de diferenciación. Pues, en efecto, no veo en absoluto los objetos cuya ubicación debo descubrir",[146] afirma Kant. Nuevamente, en este caso, no se recurre a principios objetivos, sino a un fundamento subjetivo, que Kant identifica como un sentimiento subjetivo *a priori*, el sentimiento de la diferencia entre la derecha y la izquierda. Finalmente, Kant traslada este análisis al ámbito de la orientación en el pensamiento.

En la medida en que es imposible recurrir a principios objetivos de la razón en el ámbito de lo suprasensible, Kant reconoce que la única alternativa para tener algo por verdadero en este ámbito es recurrir a un *principio subjetivo*

[145] Kant, I., "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?", *op. cit.*, p. 134.

[146] *Ibid.*, p. 135.

de la razón. Este medio subjetivo que brinda apoyo al juicio determinante acerca de algo que jamás puede darse en la experiencia es, según Kant, el sentimiento de la exigencia (*Bedürfnis*) propia de la razón. De modo que es una exigencia de la razón humana la que conduce a la postulación de un creador ilimitado, inteligente y bueno. En su uso teórico, la razón lo requiere para fundamentar el concepto de todo lo limitado así como la existencia de las cosas contingentes de este mundo y de la finalidad y el orden que se evidencian en la naturaleza. En su uso práctico, esta exigencia se impone como un deber, pues es el único medio por el cual la idea del bien supremo adquiere un contenido objetivo, evitando que la moral sea un mero ideal y garantizando que la felicidad y la moralidad humanas pueden realizarse en el mundo natural.

Así pues, en la medida en que la existencia de Dios se basa únicamente en fundamentos subjetivos, se trata de una *creencia*. Sin embargo, es una creencia *racional* (*Vernunftglaube*)[147] pues "la última piedra de toque de toda verdad es siempre la razón". La creencia o fe racional se fundamenta únicamente en datos que se encuentran contenidos en la razón pura y funciona como una brújula por medio de la cual el pensador especulativo puede orientarse cuando se ha aventurado en el terreno de lo suprasensible, y la razón común y moralmente sana puede encontrar el camino que la conduce a su destinación. En el ámbito teórico funciona como una *hipótesis racional* y en el ámbito práctico como un *postulado*.

Kant asume, pues, una posición que no coincide ni con la de Mendelssohn ni con la de Jacobi y, sin embargo, presenta puntos de acuerdo con ambos. Kant coincide con Mendelssohn en que la razón es la última autoridad en cuestión de verdad y que, por lo tanto, la fe, en la medida en que implica un acceso a una verdad, debe poder justificarse mediante la razón. Sin embargo, a diferencia de Mendelssohn, Kant no acepta que para la justificación

[147] *Ibid.*, pp. 140-141.

racional de la fe se requiera de *conocimiento*, esto es, de demostraciones y pruebas propias del uso teórico de la razón. En este sentido, Kant coincide con Jacobi cuando afirma que no hay principios objetivos a partir de los cuales podría demostrarse la existencia de Dios. Pero, a diferencia de Jacobi, no acepta que esto implique que la fe debe provenir de una inspiración interior o de una revelación misteriosa, sino que es una exigencia subjetiva lo que se encuentra en la base del tener por verdadera la existencia del ser supremo. Evidentemente, Kant entiende la razón de un modo muy diferente a Mendelssohn: no se trata de una facultad teórica, cuyo objetivo es conocer las cosas en sí. La razón es para Kant una facultad esencialmente práctica, una facultad que no describe ni conoce lo incondicionado, sino que lo prescribe en tanto que es el fin de la conducta humana.

Así, Kant logra justificar la fe racionalmente, de modo independiente de la metafísica, sin caer en los peligros del dogmatismo. "Hay que rechazar la alta pretensión de la facultad especulativa de la razón", afirma; pues en la medida que es especulativa, la razón solo posee la tarea de "purificar de contradicciones el concepto racional común" y de "defender a las máximas de la sana razón de sus propios ataques sofísticos".[148] Por el contrario, tanto Jacobi como Mendelssohn se revelan, según Kant, como enemigos de la razón. Jacobi, por proponer el abandono de la filosofía y la huida al ámbito de la fe. Mendelssohn, por pretender que la razón vaya más allá de su uso legítimo. Esta invitación a abdicar de la razón representaba, según Kant, una gran amenaza para todos los seres humanos, en la medida en que ponía en juego *la libertad de pensamiento.*

Kant identifica la libertad de pensar con el hecho de que "la razón no se someta a ninguna otra ley más que a aquella que *ella se da a sí misma*".[149] Así, examina tres causas que amenazan esta autonomía de la razón. En primer

[148] *Ibid.*, p. 134.
[149] *Ibid.*, p. 145.

lugar, menciona la *coacción civil*, pues el poder superior puede quitarles a los ciudadanos la libertad de hablar y de escribir, y Kant sostiene que es imposible pensar y pensar correctamente si no es "en comunidad con otros, a quienes *comunicar* nuestros pensamientos y quienes nos comunicarían los suyos".[150] En segundo lugar, Kant afirma que la liberta de pensamiento se encuentra amenazada por la *presión sobre la conciencia* ejercida por ciertos ciudadanos que se proclaman tutores de otros en materia de religión y, para imponer sus convicciones, no ofrecen argumentos sino que se esfuerzan por anular todo ejercicio racional mediante la imposición de fórmulas y temor frente a los peligros que podría acarrear una investigación propia. Finalmente, en tercer lugar, Kant muestra que la libertad de pensamiento se ve amenazada por la máxima de un *uso sin ley* de esa facultad, porque "cuando la razón no quiere obedecer la ley que ella misma se da, entonces debe someterse al yugo de las leyes que algún otro le impone".[151] De modo que la desobediencia de sus propias reglas, la arrogancia de sentirse autorizada a ir más allá de los límites de su uso legítimo –que era lo que Mendelssohn y los ilustrados de Berlín pretendían hacer al querer probar la existencia de Dios– conduce, según Kant, a su propia anulación, a la pérdida de la *capacidad* de pensar.

Sin pensamiento, entonces no hay esperanzas para la filosofía, ni para la religión, ni tampoco para la sociedad. "*Pensar por sí mismo* significa buscar en uno mismo –esto es, en la propia razón– la suprema piedra de toque de la verdad", añade Kant en una nota al pie antes de concluir. "Y la máxima de pensar siempre por sí mismo es la *Ilustración*",[152] concluye. Esta definición de Ilustración, que completa la que Kant había ofrecido en su artículo de 1784, se opone radicalmente a la concepción mendelssohniana, según la cual la Ilustración consiste en el conjunto de cono-

[150] *Ibid.*, p. 145.
[151] *Ibid.*
[152] *Ibid.*, p. 146. El subrayado es del autor.

cimientos que posee un pueblo. En este sentido, Kant retoma aquí su caracterización del proyecto ilustrado. Afirma que la Ilustración consiste en un *principio negativo* del uso de la facultad de conocimiento, pues servirse de la propia razón, *atreverse* a pensar, significa, según Kant, preguntarse si es posible convertir en un principio universal del uso de la razón el fundamento por el cual algo es admitido.[153]

Frente a las consecuencias inaceptables que trae consigo la posición dogmática de Mendelssohn y de Spinoza, y el irracionalismo de Jacobi y Wizenmann, Kant se preocupa por poner en evidencia que la Ilustración así definida –como el procedimiento según el cual cada uno debe utilizar su razón por sí mismo, sin recurrir a ninguna facultad que se ponga por encima de la razón– implica grandes beneficios tanto para el género humano como para el Estado y la vida en sociedad. "Solo a través de la crítica es posible cortar las mismas raíces del *materialismo*, del *fatalismo*, del *ateísmo*, de la *incredulidad librepensadora*, del *fanatismo* y la *superstición*, todos los cuales pueden ser universalmente dañinos",[154] afirma Kant en el prólogo a la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*, publicada pocos meses más tarde. De este modo, pone en evidencia que el interés de su filosofía coincide con el de los hombres en tanto que hombres y en tanto que ciudadanos y, frente a la inminente muerte de Federico II, Kant se esfuerza por mostrar que la filosofía crítica coincide, además, con el interés del Estado, que debe garantizar la libertad suficiente para llevarla a cabo.

El artículo termina con una reflexión que pone en evidencia que la Ilustración, tal como Kant la redefine aquí, tampoco se encuentra libre de tensiones. "Instaurar la Ilustración en *sujetos singulares* por medio de la educación es una tarea fácil, basta con acostumbrar a las jóvenes cabezas desde temprano a realizar esta clase de reflexión", afirma. "Sin embargo, ilustrar a una *época* es muy arduo,

[153] *Ibid.*, pp. 146-147.

[154] KrV B. XXXIV-XXXV. En castellano: Kant, I., *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, p. 29 (traducción modificada).

pues existen muchos obstáculos externos que en parte prohíben y en parte dificultan este tipo de educación".[155]

La aparición de "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?" aniquiló las expectativas que Jacobi guardaba de que el profesor de Königsberg interviniese a su favor. A partir de este momento, Kant se transformó en su peor enemigo. En pocos meses, redactó una obra en forma de diálogo, titulada *David Hume. Sobre la creencia: o idealismo y realismo*,[156] en la que, además de justificar su uso del término *creencia* o *fe* (*Glaube*) haciendo referencia a la filosofía humeana, critica la filosofía kantiana. Su aguda objeción establece que la doctrina kantiana es paradójica, pues sin la cosa en sí es imposible ingresar al sistema y sin la cosa en sí es imposible permanecer en él. Esta objeción, incluida en un apéndice a esa obra titulado "Sobre el idealismo trascendental",[157] se transformaría en una de las críticas más famosas al kantismo, que conserva su poder todavía en la actualidad y que han motivado que muchos consideren a Jacobi como el primero en haber percibido el verdadero sentido de la filosofía crítica.[158]

Wizenmann, quien también era alcanzado por las críticas de Kant y era denunciado en aquel artículo, junto con Jacobi y Mendelssohn, como un promotor de la *Schwärmerei*, también expuso públicamente sus objeciones a la posición kantiana en un escrito que apareció en el periódico *Deutsches Museum* en febrero de 1787.[159] Aparentemente, Kant había sido muy bien leído en Pempelfort. El texto señala con gran ingenio las dificultades que presenta la noción kantiana de fe racional.

[155] Kant, I., "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?", *op. cit.*, p. 147.

[156] Jacobi, F. H., *David Hume...*, *op. cit.*

[157] Véase JW II, pp. 289-310.

[158] Cf. Tavoillot, P.-H., *Le crépuscule des Lumières...*, *op. cit.*, p. XXV; León, X., *Fichte et son temps*, París, Colin, 1922, t. I, p. 216; y Philonenko, A.,"Introduction", en Kant, I., *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, traducción, notas e introducción de A. Philonenko, París, Vrin, 1959, p. 22.

[159] Wizenmann, T., "An den Herrn Professor Kant von dem Verfasser der Resultate", *Deutsches Museum*, febrero de 1787.

Wizenmann dirige tres críticas a Kant. En primer lugar, examina su noción de *orientarse* y muestra que en ningún caso se trata de un procedimiento basado en principios puramente subjetivos, sino que Kant presupone siempre un dato objetivo. En el caso de la orientación matemática, Kant propone el ejemplo de la habitación oscura y admite que el sujeto que conoce la disposición de los objetos en esa habitación necesita tocar uno de ellos para poder orientarse. Lo mismo para la orientación en el pensamiento. Wizenmann señala que el mero sentimiento de la exigencia de la razón tanto práctica como teórica no puede ser suficiente para afirmar la existencia necesaria de Dios, pues la exigencia subjetiva se combina con principios objetivos que provienen del conocimiento de la naturaleza. En el caso de la razón teórica, la exigencia de que exista un ser supremo inteligente para fundamentar el orden de la naturaleza se combina con el principio objetivo según el cual todo orden presupone un creador inteligente. En el caso de la razón práctica, la exigencia subjetiva de que exista un bien supremo independiente que brinde realidad objetiva a la moralidad se combina con el principio objetivo según el cual hay un orden moral que resulta de la naturaleza en tanto que legisladora.

En segundo lugar, Wizenmann afirma que la noción kantiana de exigencia racional conduce a la *Schwärmerei* y, por lo tanto, abre la posibilidad de un subjetivismo radicalizado. Esto es así porque, según este joven autor, Kant fundamenta su creencia en Dios en el hecho de que la postulación de la existencia de una divinidad inteligente es *útil* o beneficiosa para el uso de la razón teórica y para el uso de la razón práctica. Se trata, pues, de principios que no se relacionan en nada con la credibilidad de la cosa misma y, por lo tanto, no hacen sino establecer un fundamento para el entusiasmo. Wizenmann señala que si ha de ser racional para el hombre suponer un Dios simplemente porque se trata de una exigencia para el uso de su razón, entonces también debe ser racional para el enamorado suponer el amor de su ser amado, incluso si carece de todo fundamento para afirmar su realidad, simplemente por el hecho de que esta fe es una exigencia, una necesidad para él.

Finalmente, en tercer lugar, Wizemann apunta al centro mismo de la posición kantiana y establece que lo que Kant denomina exigencia de la razón no lo es realmente e incluso si así fuera la razón no podría satisfacerla. Respecto del uso teórico de la razón, Wizenmann afirma que del hecho de que la razón pueda darse un fundamento satisfactorio de la contingencia y del orden del mundo o no jamás puede surgir la exigencia de postular la existencia de algún tipo de ser. Esto es así porque su exigencia se refiere únicamente al orden y a la certeza de sus conceptos. La existencia misma, sin embargo, "es aquello que ella busca".[160] La razón persigue la existencia pero, tal como Wizenmann la concibe –como una facultad que descubre y establece relaciones entre objetos y sus conceptos– jamás logra acceder a la existencia misma. Así pues, la razón debe admitir que, sin principios objetivos, no puede establecer la existencia de ningún ser. Respecto del uso práctico de la razón, Wizenmann afirma que Kant cae en un círculo, pues dice que la moral no requiere de Dios para establecerse, y sin embargo la razón requiere de la postulación de Dios para brindar contenido objetivo a la idea de la moralidad. Así pues, Wizenmann señala que a partir de ideas que se presuponen mutuamente no puede surgir una exigencia para la razón de presuponer una o la otra. La posición de Wizenmann, como ya había aparecido en *Los resultados...*, consiste en afirmar que él basa su certeza en la existencia de la divinidad en principios objetivos que, sin embargo, no provienen de la razón sino de los hechos, de la experiencia que se desenvuelve en la historia.

Así pues, Wizenmann va más allá de la noción de fe racional expuesta en "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?" y se revela como una de las primeras tentativas de crítica interna del kantismo.[161] Pocos días después de

[160] *Ibid.*, p. 138.
[161] Tavoillot, P.-H., *Le crépuscule des Lumières...*, *op. cit.*, p. 282.

la aparición de su ensayo, el joven murió sin conocer la respuesta de Kant, quien se vio obligado a ocuparse explícitamente de esta crítica en la sección VII de la "Dialéctica" de la *Crítica de la razón práctica*. Su justificación de la fe racional frente al reproche de Wizenmann consiste en señalar que se fundamenta en una exigencia de la mera razón y no en un deseo de la sensibilidad, pero que esa exigencia es objetiva aunque la manera de satisfacerla sea puramente subjetiva.[162]

El panteísmo de Weimar

Tanto Goethe como Herder se habían interesado por la doctrina de Spinoza varios años antes del estallido de

[162] Dice Kant: "En el *Deutsches Museum*, de febrero de 1787, hállase un tratado de un ingenio muy fino y claro, el difunto Wizenmann, cuya temprana muerte es de lamentar; en él se combate el derecho a deducir de una exigencia la realidad objetiva del objeto de la misma, y explica su asunto por el ejemplo de un enamorado que, habiendo enloquecido con una idea de hermosura que solo es una quimera de su cerebro, quisiera deducir que semejante objeto se encuentra realmente en alguna parte. Le doy la razón en absoluto, en todos los casos en que la exigencia está fundada en la inclinación, la cual ni siquiera puede necesariamente postular la existencia de su objeto para aquel que está afectado por ella y mucho menos contiene una exigencia válida para cada cual, siendo por tanto, solamente un fundamento subjetivo del deseo. Pero aquí existe una exigencia de la razón, nacida de un fundamento objetivo de determinación de la voluntad, a saber: la ley moral, que enlaza necesariamente todo ser racional, y, por tanto, justifica *a priori* la presuposición de las condiciones adecuadas a ella en la naturaleza y hace estas condiciones inseparables del uso completo práctico de la razón. Es deber realizar el supremo bien según nuestra mayor facultad: por eso tiene que ser también posible; por consiguiente, es también inevitable para todo ser racional en el mundo el presuponer aquello que es necesario a su posibilidad objetiva. La presuposición es tan necesaria como la ley moral, en cuya relación tan solo es ella también valedera" (AK V, p. 143. En castellano: Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, *op. cit.*, p. 133). Es notable que Kant sobreinterpreta el estado mental del enamorado del ejemplo de Wizenmann hasta el punto de atribuirle un estado de locura. Respecto de esta controversia, véase Teruel Ruiz, P. J., "Una nota a pie de página de la *Crítica de la razón práctica*. La polémica entre Thomas Wizenmann e Immanuel Kant", *Thémata: Revista de filosofía*, N° 38, 2007, pp. 205-224.

la Polémica entre Jacobi y Mendelssohn. Al igual que Lessing, ellos no se sentían satisfechos con los conceptos ortodoxos de la divinidad. Sin embargo, tampoco fueron partidarios de la propuesta jacobiana de un abandono de la filosofía a favor de la fe. La sustancia spinoziana les brindó, pues, ciertos elementos que, combinados con ideas provenientes de otros pensadores y con sus propias convicciones, contribuyeron a que pudieran pensar una nueva noción de Dios que, a su vez, implicara otro tipo de relación entre el hombre y la divinidad.

La Polémica del spinozismo, en la que tanto Goethe como Herder tuvieron una participación protagónica, reavivó este interés por Spinoza. En efecto, Jacobi los involucró en el desarrollo de la discusión desde el inicio. El 22 de noviembre de 1783 envió a Weimar una carta que contenía el mismo relato de su conversación con Lessing en Wolfenbüttel que había comunicado pocos días antes a Mendelssohn.[163] El 30 de diciembre Goethe le respondió a Jacobi informándole que, junto a Herder, habían "conversado" con él –es decir, con Jacobi– y con Lessing, y que pasaban "hermosas veladas juntos".[164] Efectivamente, junto con Charlotte von Stein, Goethe y Herder habían vuelto a estudiar cuidadosamente la *Ética* de Spinoza.

Pocas semanas más tarde, el 6 de febrero de 1784, Herder escribió a Jacobi para comunicarle su posición en el debate. La reacción de Herder fue opuesta a la de Mendelssohn. A diferencia del berlinés, Herder no se sorprendió ni se escandalizó por la confesión de Lessing. Al contrario, informa a Jacobi en esa carta que él mismo había visto, en el jardín de la casa de Gleim, el εν και παν que aquel había grabado en una madera. Además, le confiesa que la noticia lo colma de alegría, pues coincide con su propia visión del spinozismo: "Sinceramente, queridísimo Jacobi", escribe, "desde que he ingresado al ámbito de la filosofía, cada vez estoy más y más convencido de la

[163] Cf. JBW I.3, pp. 255-257.
[164] *Ibid.*, p. 266.

verdad de la afirmación de Lessing, que realmente solo la filosofía spinoziana *posee una absoluta unidad consigo misma*".[165] Según Herder, la doctrina spinoziana hunde sus raíces en la historia de la humanidad, pues Spinoza adoptó ciertos principios que se encuentran en las más antiguas de todas las naciones esclarecidas y los transformó en un sistema. Sin embargo, tuvo la desgracia, dice, de haber adoptado justo los aspectos y los ángulos más filosos, que lo transformaron en un enemigo de los judíos, los cristianos y los paganos. Antes de concluir su carta, Herder expone dos objeciones a la interpretación del spinozismo de Jacobi, que anticipan la posición que asumirá públicamente en la Polémica, en su libro *Dios. Algunas conversaciones*. En primer lugar, sostiene que el problema de la interpretación de Jacobi, al igual que el de todos los antispinozistas, reside en que, al reducir el espíritu del spinozismo a un principio negativo *–a nihilo nihil fit–*, transforma a Dios en un concepto abstracto. El Dios spinoziano es, según Herder, algo totalmente distinto: "según Spinoza [Dios] no es otra cosa que el Uno sumamente real y máximamente activo, que se dice a sí mismo: soy el que soy y seré (en todas las transformaciones de mis expresiones, las cuales no se refieren a Él sino a sus expresiones entre sí) lo que seré".[166] El verdadero principio de la filosofía spinoziana no es, pues, según Herder, el principio negativo según el cual nada proviene de la nada, sino la eterna proposición *quidquid est, illud est*.[167] En segundo lugar, Herder ataca la noción jacobiana de un Dios personal y trascendente. Afirma que no comprende qué significa que Dios exista fuera del mundo y establece la imposibilidad de atribuir personalidad a un ser infinito.[168]

Pocos meses más tarde, en septiembre de 1784, cuando se encontraba en medio de la polémica epistolar con Mendelssohn, Jacobi llegó a Weimar, invitado por Goethe

[165] *Ibid.*, p. 279.
[166] *Ibid.*
[167] *Ibid.*
[168] *Ibid.*, p. 281.

y Herder.[169] Las conversaciones mantenidas por ellos confirmaron que sus diferencias respecto de la interpretación y valoración del spinozismo eran irreconciliables. Quizás con el fin de refutar la lectura condenatoria de Jacobi que hacía del spinozismo, quizás con la esperanza de salvar a la razón humana del trágico destino de fatalismo, ateísmo y nihilismo que Jacobi le auguraba, el deseo de leer y comprender esta doctrina se encendió todavía más en los habitantes de Weimar. "Parece que nos has devuelto el ansia y el amor por la metafísica",[170] escribió Goethe a Jacobi el 3 de diciembre de ese mismo año. Y poco más de un mes después, le informó acerca de su compromiso con el estudio filosófico: "Me ejercito en Spinoza. Lo leo y lo releo y espero con ansias el momento en que se desencadene la lucha sobre su cuerpo sin vida".[171]

Goethe plasmó los resultados de su estudio del spinozismo en un fragmento titulado *Estudio según Spinoza*,[172] en el que reflexiona acerca del monismo metafísico spinoziano, brinda su propia interpretación de la relación entre lo finito y lo infinito y explicita sus consecuencias para la teoría del conocimiento, la estética y la moral. El texto iguala, siguiendo a Spinoza, los conceptos de existencia y perfección, e identifica también el concepto de infinito con el de existencia absoluta o plena. Al igual que para Spinoza, lo infinito es, según Goethe, imposible de dividir. Por lo tanto, las existencias limitadas son, según su lectura del monismo spinoziano, "en lo infinito". No son sus partes, sino que participan de lo infinito, esto es, poseen en sí lo infinito, la existencia y la perfección. El fundamento ontológico de todo ser finito existente es, según Goethe, *un ser viviente* que es el motivo de que los demás existan y que los hace

[169] *Ibid.*, p. 303
[170] *Ibid.*, p. 400.
[171] *Ibid.*, t.4, p. 18. La referencia es, claramente, a las palabras que Jacobi había escrito a Mendelssohn, comparando la batalla sobre el cuerpo de Spinoza a la que se había desatado entre Satanás y el Arcángel sobre el cuerpo de Moisés (cf. Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, *op. cit.*, p. 168).
[172] Goethe, J. W., *Estudio sobre Spinoza*, *op. cit.* pp. 7-10.

existir de una determinada manera.[173] Goethe reinterpreta al Dios de Spinoza como la fuente de vida que recorre toda la naturaleza, vivificándola y determinando su accionar. De esta manera, logra explicitar la tensión que existe en el universo spinoziano entre lo finito y lo infinito, entre la sustancia y sus modificaciones. Por un lado, cada ser finito, en la medida en que existe y participa de la existencia de Dios, posee en sí mismo el principio de su existencia, que es inmanente y no trascendente. Por el otro, todos los seres finitos se encuentran ligados y conectados al resto de los seres finitos, de modo que son inseparables de la totalidad, de la cual dependen también para existir.

Goethe pasa entonces a investigar cuáles son las consecuencias gnoseológicas y éticas para los seres humanos que existen en este sistema monista-vitalista. Somos capaces, dice Goethe, de percibir muchísimas cosas y de reconocer conexiones sumamente variadas entre ellas, así como de relacionarlas con el ser y la perfección que se encuentran en nuestro propio ser. Llamamos *verdadera*, sostiene, a la impresión que un ser viviente genera en nosotros, "cuando esta impresión nace únicamente de su existencia absoluta".[174] Cuando esta existencia es limitada de cierta manera, de modo que se encuentra en una determinada relación respecto de nuestra naturaleza "que nos hace querer tomarla", ese objeto es denominado *bello*.[175] Si el alma se apercibe de una proporción que se encuentra *en germen* en una cosa existente, "cuya armonía, si esta se encontrara totalmente desarrollada, ella no podría captar o experimentar de una sola vez",[176] llamamos a esta impresión *sublime*. Esta es, según Goethe, la experiencia más excelente y maravillosa de la que el alma humana puede participar. Se trata, sin duda, de la posibilidad de un acceso a la esencia del fundamento de lo real, de lo verdaderamente infinito que coincide con la existencia plena, es decir, un acceso a

[173] *Ibid.*, p. 7.
[174] *Ibid.*, p. 9.
[175] *Ibid.*
[176] *Ibid.*, p. 8.

la esencia de Dios mismo.[177] Ahora bien, este acceso a la divinidad no es presentado por Goethe como una revelación al modo de Jacobi. La armonía que se pone en evidencia en la experiencia de lo sublime no puede ser captada "de una sola vez". En efecto, Goethe continúa su texto con una crítica explícita a la posición según la cual, para acceder a la divinidad y conquistar la felicidad, es necesario renunciar a todo conocimiento y a toda prueba racional. La experiencia de lo sublime, de lo divino, se consigue, según Goethe, a través del conocimiento y el disfrute estético de los otros seres vivientes de la *naturaleza*, que poseen "en germen" lo absolutamente infinito. Es, pues, el principio de la inmanencia que Goethe encuentra en Spinoza lo que le proveyó de un fundamento ontológico para su adoración de la naturaleza así como para su elevación del individuo. El *hen kai pan* se transformó, así, en el espíritu de su pensamiento, que puede rastrearse tanto en sus trabajos de investigación científica de la naturaleza como en sus poemas y obras literarias.

Apenas un año después de su visita a Weimar y luego de un nutrido intercambio epistolar con Herder y Goethe, Jacobi publicó sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*. Además de involucrar explícitamente a Goethe en el debate al publicar dos de sus poemas y al señalar la estrecha conexión entre el panteísmo spinoziano y la divinización de la naturaleza y el ser humano por parte de los representantes del *Sturm und Drang*, Jacobi hace referencia implícitamente a sus adversarios de Weimar al expresar en una de sus cartas a Mendelssohn la importancia que atribuía a la empresa de refutar de una vez y para siempre al spinozismo. "El *fantasma del spinozismo*", dice, "se expande por Alemania bajo toda clase de formas desde hace ya algún tiempo y es estimado por supersticiosos y por no creyentes con igual reverencia. No hablo únicamente de pequeños espíritus, sino de hombres de la primera clase...".[178] Estos

[177] Cf. Timm, H., *Gott und die Freiheit...*, *op. cit.*, p. 318.
[178] Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, *op. cit.*,

hombres de *primera clase* que rendían culto al espectro del spinozismo eran, sin duda, Herder y Goethe, a quienes Jacobi también debía enfrentarse.

La lectura de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* no parece haber modificado la posición de Goethe. "Sabes que acerca de este asunto, no comparto tu opinión", escribe a Jacobi y, repitiendo la forma de la confesión que Lessing le había hecho años antes, afirma: "si tuviese que indicar el libro que más se adecúa a mi propia concepción, entre todos los que conozco, tendría que nombrar la *Ética*".[179] En efecto, la *Ética* era para Goethe una invitación a la investigación de la naturaleza y un reaseguro de que esta investigación teórica conduciría a la virtud ética. "Cuando Spinoza habla de la *scientia* intuitiva y dice *Hoc cognoscendi genus procedit ab adequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum*", escribe a Jacobi en otra carta, de mayo de 1786, "estas pocas palabras me dan coraje para dedicar mi vida entera a la consideración de las cosas que puedo tocar y de cuyas esencias formales puedo esperar formar una idea adecuada, sin preocuparme hasta dónde podré llegar y qué es lo que se me niega".[180]

A pesar de que su esmerado estudio de Spinoza lo condujo a enfrentarse a la interpretación jacobiana y a expresar sus ideas en el nutrido intercambio epistolar que mantuvo con él, Goethe no intervino públicamente en la Polémica. La tarea de responder a Jacobi y exponer públicamente la opinión del spinozismo que triunfaba en Weimar fue asumida por Herder.[181] Lo hizo en 1787, con un libro titulado *Dios. Algunas conversaciones*, compuesto de cinco diálogos, cuyo objetivo principal era exorcizar la figura de Spinoza y

p. 168. La última frase de esta carta a Mendelssohn es suprimida por Jacobi en su publicación.

[179] JBW I.4, p. 213.

[180] *Ibid.*, I.5, p. 196.

[181] En su carta de enero de 1785, Goethe afirma a Jacobi que está "muy de acuerdo" con Herder acerca de la interpretación de Spinoza. Cf. *ibid.* I.4, p. 18.

ofrecer su propia lectura del sistema spinoziano. A lo largo de este texto Spinoza es presentado como el defensor de una noción de Dios no solo coherente sino correcta, como el autor de una doctrina cuyas consecuencias éticas y religiosas no solo no representan un peligro para el mundo cristiano y para el orden establecido, sino que incluso pueden verse como la vía para su perfeccionamiento.

El texto introduce a dos personajes: *Theophron*, que representa la postura herderiana, y *Philolaus*, que es el portavoz de las opiniones comunes de la época respecto del spinozismo y que, a lo largo de las conversaciones, modificará su posición frente a esta doctrina. Herder se opone a la exposición tendenciosa del sistema de Spinoza que tantos habían hecho y que se encontraba tan difundida, y propone ir a las fuentes en busca del verdadero *espíritu* de Spinoza. Por lo tanto, Herder dedica el primer diálogo a poner en evidencia la necesidad de abandonar los prejuicios acerca del spinozismo y de leer directamente sus obras. En el segundo diálogo, examina la noción spinoziana de sustancia y señala algunas dificultades que encuentra en ella, principalmente en referencia a la doctrina de los atributos. Estas dificultades, sin embargo, no son responsabilidad de Spinoza, sino que se siguen de ciertas ambigüedades en el pensamiento cartesiano, del que Spinoza es deudor, así como del pobre estado de las ciencias naturales en el momento en que Spinoza vivió. Así pues, Herder reinterpreta al Dios de Spinoza recurriendo a los últimos avances de la ciencia y la noción de fuerzas eficientes (*wirkende Kräfte*) o fuerzas sustanciales (*substantielle Kräfte*), que le permite solucionar el problema de la atribución de la extensión a Dios como uno de sus atributos. Según la versión herderiana del spinozismo, Dios se expresa a través de fuerzas particulares y limitadas que actúan en todos los rincones de la realidad. La unidad de este principio se evidencia al contemplar la armoniosa y perfecta organización de los seres vivientes. Dios constituye, pues, el principio activo que es la fuente de toda actividad, es el principio supremo de la vida, la fuente del ser, esto es, fuerza originaria (*Urkraft*), fuerza absoluta

o total (*Allkraft*). Toda la naturaleza se encuentra habitada por estas fuerzas, que también denomina "divinas" (*göttliche Kräfte*).[182] Herder ve, en cada una de las abundantes funciones vitales de los seres vivos, una revelación de la potencia de Dios. El tercer diálogo continúa con la exposición de la interpretación herderiana del spinozismo y concluye luego de que sus personajes leen las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* de Jacobi. El cuarto diálogo, que se incluye traducido en este volumen, examina la posición de Lessing y Jacobi frente al spinozismo y expone las nociones herderianas de necesidad, de razón y de Dios.

En primer lugar, Herder se opone a la interpretación jacobiana de Spinoza, según la cual este postula un fatalismo. Para ello, niega que la necesidad que recorre el universo sea una necesidad ciega y afirma, por el contrario, la existencia de un destino cristiano, que "se funda en un concepto inmutable de poder, sabiduría y bien supremos" y que es "el objetivo de toda verdadera demostración, pues lo arbitrario jamás puede ser demostrado".[183] Así pues, Herder se revela como partidario de una noción de libertad similar a la sostenida por Spinoza, según la cual la necesidad natural no anula la libertad humana sino que, al contrario, la vuelve posible. Sin embargo, el naturalismo de Herder no es como el de los materialistas, no se encuentra regido por leyes naturales que no obedecen a ningún plan ni diseño. Su vitalismo, su idea de destino, supone la existencia de una organización inteligente que tiende a un fin y que únicamente un Dios dotado de inteligencia puede garantizar.

En segundo lugar, contra Jacobi y Kant, que denunciaron a Spinoza como dogmático por haber pretendido demostrar la existencia de Dios, Herder afirma que "sin el concepto de Dios no hay ninguna razón, y mucho menos puede haber una demostración".[184] No hay demostración de la existencia de Dios, pues esta es una verdad evidente

[182] Herder, G., *Dios...*, *op. cit.*, p. 68.
[183] *Ibid.*, p. 149.
[184] *Ibid.*, pp. 157-158.

de por sí que se fundamenta únicamente en la naturaleza racional del universo. La capacidad de razonar, de conectar verdades de manera ordenada, implica necesariamente la existencia de una ley según la cual se realicen esas conexiones. Esa ley, esa "necesidad esencial en el encadenamiento de las verdades"[185] es, según Herder, Dios mismo.

La reinterpretación herderiana del spinozismo, que modifica su noción de sustancia, introduce entendimiento en la divinidad, afirma la existencia de un destino y rechaza que la extensión sea un atributo de Dios, parece alejarse de la letra de Spinoza tanto como el *spinozismo purificado* que Mendelssohn había querido atribuir a Lessing. Sin embargo, mientras que Mendelssohn había realizado la purificación del spinozismo para volverlo compatible con la noción deísta de un Dios trascendente que fuese la causa del universo y el fundamento de la moral y el orden político, de modo que Lessing no fuese sospechado de heterodoxia, Herder rechaza esa noción de la divinidad. En *Dios*, Philolaus, quien al comienzo de los diálogos era un convencido del ateísmo y el inmoralismo de Spinoza, cita la confesión de Lessing, "los conceptos ortodoxos de la divinidad ya no son para mí; no puedo gozar de ellos", y exclama: "Yo tampoco [...]. El ser despreocupado que se sienta fuera del mundo y se contempla a sí mismo tal como se ha contemplado desde toda la eternidad aun antes de haber terminado con el plan del mundo, no es para mí. Para usted, Theophron", dice a su interlocutor, "tampoco".[186] Al igual que Goethe, Herder recurre a Spinoza, aunque reinterpretado, para fundamentar su posición vitalista, monista, panteísta, que se opone a la visión ortodoxa de la divinidad y del universo.

Así pues, la actitud de Goethe y Herder frente al spinozismo fue radicalmente distinta a la adoptada por todos los participantes de la Polémica. En lugar de ver en el spinozismo un ateísmo, un fatalismo o un dogmatismo, lo consideraron como la única doctrina capaz de ofrecer un concepto

[185] *Ibid.*, p. 162.
[186] *Ibid.*, p. 130.

coherente de Dios y de la libertad. La doctrina de Spinoza brindó a Goethe y a Herder los elementos filosóficos para fundamentar una posición metafísica que les permitió plantear una nueva visión del ser humano y de la naturaleza así como una nueva ética y una nueva religión que, lejos de apelar a valores trascendentes, a premios y castigos, postulaba una unidad entre el objetivo teórico y el práctico que Spinoza había sabido reconciliar en el *amor Dei intellectualis*. De este modo, fueron Herder y Goethe quienes, con su actitud abiertamente reivindicadora, combatieron la idea de que el spinozismo representaba un peligro tanto para la filosofía como para el establecimiento de un orden moral y político. Al contrario, al postular un Dios-Naturaleza, una divinidad que está siempre al alcance de los seres humanos, que no impone una legislación de manera exterior e impone su voluntad de manera arbitraria, que se identifica con el orden racional del universo, Spinoza representó para estos pensadores y poetas una alternativa para volver a pensar el lugar del individuo en el cosmos y en la sociedad.

Jacobi contra la razón y la Revolución

La aparición de *Dios. Algunas conversaciones* significó el fin de la amistad entre Herder y Jacobi. En la segunda edición de sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, publicadas en 1789, su autor incluyó una serie de apéndices y dedicó varias páginas a responder a la interpretación herderiana del spinozismo. Jacobi sostiene en el apéndice V que la síntesis entre el spinozismo y una noción de Dios inteligente que actúa según fines, tal como Herder defendía, era imposible y que, por lo tanto, su interpretación era inconsistente. "Niego que pueda haber un sistema intermedio –que nosotros los seres humanos podamos comprender– entre el sistema de las causas finales y el sistema de las puras causas eficientes",[187] sentencia Jacobi. También Kant

[187] Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, *op. cit.*, 2ª ed., p. 354.

comparte este punto de vista y felicita a Jacobi por haber refutado la posición herderiana, que él caracteriza como un sincretismo entre el spinozismo y el teísmo que, como todo sincretismo, dice, posee un elemento de engaño.[188]

Pero es en el apéndice VII donde reside el principal aporte de esta segunda edición de su libro, donde se retoma y profundiza la crítica a la razón humana y se denuncian nuevamente sus peligros. Jacobi vuelve a emprender la tarea de poner al descubierto las consecuencias necesariamente nefastas del ejercicio de una razón que no conoce y no respeta sus límites. Todavía con más urgencia que en 1785, Jacobi se esfuerza en estas páginas por advertir a sus contemporáneos acerca del desastre al que inexorablemente conducía la desmedida razón humana. En efecto, el año de aparición de esta segunda edición de sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* coincidía con el acontecimiento histórico que él interpretó como *la contrapartida práctica necesaria* del racionalismo especulativo radical que había logrado imponerse en toda Europa bajo la bandera de la Ilustración. La crítica a la razón se enlaza ahora con la crítica a la Revolución francesa, frente a la cual Jacobi no esconde su horror.

El apéndice VII representa uno de los momentos de mayor originalidad del pensamiento jacobiano. Allí se presenta la historia de la filosofía como la *prehistoria* del sistema spinoziano, el cual constituye su coronación. En efecto, Jacobi reconoce que existe una necesidad natural de conocer la naturaleza en todos los seres sensibles. De acuerdo con esta necesidad, la razón abstrae los aspectos comunes de las diferentes percepciones, y forma conceptos generales que se conectan con ciertos sonidos y constituyen el lenguaje. "Nos apropiamos del universo en tanto que lo desgarramos", escribe Jacobi, "y creamos un *mundo* de *imágenes, ideas* y *palabras*, a la medida de nuestras capacidades, completamente distinto del mudo real".[189]

[188] Cf. carta de Kant a Jacobi del 30 de agosto de 1789, AK XI, p. 76.

[189] Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, *op. cit.*, 2ª ed., p. 403.

Intentando aprehender lo real mediante su razón especulativa, el hombre fabrica una realidad artificial que pone en lugar de aquella realidad auténtica. El mundo verdadero es reemplazado por un mundo de la razón, que no se parece en nada al verdadero. Conocer es *desgarrar* la realidad, pues el proceso de conocimiento racional, en vez de acceder a los objetos, produce otra realidad que reemplaza a la verdadera. Jacobi sostiene que la razón, incluso la más cultivada, no conoce sino poniendo diferencias y volviendo a quitarlas, realizando abstracción de algunos aspectos y conservando otros. Lo que los seres humanos producen de esta manera, lo comprenden en la medida en que es su creación. En cambio, lo que no se deja crear de esta manera, no lo comprenden, sostiene Jacobi.

Efectivamente, el entendimiento o razón, en la medida en que consiste en una facultad que abstrae las notas comunes de las percepciones sensibles, conserva lo cuantificable y se desentiende de las cualidades que no se dejan medir, pesar o numerar; jamás logra acceder más allá de lo que ha producido. Su objeto son los conceptos que ella misma ha fabricado. Las cosas mismas, su existencia, permanecen siempre fuera de su alcance. Este es, pues, el límite de la razón: ella no puede ir más allá de lo que ella fabrica y los materiales a partir de los cuales fabrica sus ideas y conceptos son siempre empíricos. Así, el origen del universo, su fundamento, su principio, es algo a lo que ella jamás podrá acceder. Buscar explicar la causa de la naturaleza, establece Jacobi, equivale a querer transformar lo sobrenatural en lo natural o lo natural en lo sobrenatural. "Querer descubrir las condiciones de lo incondicionado, querer *inventar* una posibilidad para lo *absolutamente necesario* y pretender *construirlo* para poder *concebirlo*, parece presentarse enseguida como una empresa evidentemente absurda".[190] La única manera de aceptar lo sobrenatural, lo incondicionado que es presupuesto por la naturaleza, que es el ámbito de lo condicionado, es como un hecho.

[190] *Ibid.*, pp. 424-425.

Nuevamente, Jacobi apela a la necesidad de una vía no racional, directa, que permita acceder a aquello de lo que se posee una certeza indubitable, pero que no puede ni requiere demostración.

La existencia de Dios es la primera certeza en el alma humana porque, según Jacobi, los seres humanos poseen un análogo de lo sobrenatural. En efecto, a pesar de la finitud y la esclavitud que lo ata a la naturaleza, el ser humano accede a lo incondicionado gracias a la conciencia de su autoactividad (*Selbstthätigkeit*). Es, pues, en el ejercicio de la voluntad que los hombres experimentan lo incondicionado, pues se abstraen del orden mecánico causal de la naturaleza y son, ellos mismos, causa incondicionada, agente libre.

Esta segunda edición de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* apareció en abril de 1789. Jacobi envió un ejemplar a Kant y este le agradeció en una carta extensa, en la que le comunica sus comentarios, a finales de agosto. Los acontecimientos políticos en Francia pronto ocuparon la atención de los intelectuales alemanes y dieron inicio a una nueva polémica.

Para Jacobi, sin embargo, la cuestión continuaba siendo la misma, y la discusión acerca de la Revolución Francesa fue para él una continuación de la Polémica del spinozismo.[191] En efecto, los eventos franceses fueron para él el resultado necesario de la exacerbación de la razón humana. El nihilismo teórico propio de una razón que aniquila lo real y lo sustituye con un mundo de ideas, imágenes y palabras conduce a un nihilismo político que no hace sino destruir el orden existente e imponer un despotismo popular.

[191] Al respecto, véase Solé, M. J., "F. H. Jacobi contra la Revolución Francesa...", *op. cit.* Este escrito es seguido por mi traducción de dos textos de Jacobi en los que critica a la Revolución Francesa: Jacobi, F. H., "Fragmento de una carta a Johann Franz Laharpe, miembro de la Academia francesa" ["Bruchstück eines Briefes an Johann Franz Laharpe, Mitglied der französischen Akademie"] y "Ocurrencias casuales de un pensador solitario en cartas a amigos de confianza" ["Zufällige Ergießungen eines einsamen Denkers in Briefen an vertraute Freunde"], *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, N° 8, 2009, pp. 350 y ss.

Jacobi estuvo convencido desde el comienzo de que la Revolución era un hecho nefasto. Sin embargo, al igual que frente a Spinoza –que él consideraba la encarnación del racionalismo más coherente e irrefutable–, Jacobi se siente al mismo tiempo fascinado y horrorizado por el espectáculo revolucionario. "Mientras nos hacéis desesperar en relación con nuestros intereses políticos", escribe en 1790 al francés Laharpe, "en cuanto que somos filósofos, nos maravilláis".[192] Su fascinación provenía del hecho de ver en la Revolución Francesa un acontecimiento histórico necesario que pondría de manifiesto todas las contradicciones de la cultura ilustrada que la animaba. En efecto, la destructividad y la violencia de la Revolución Francesa eran para Jacobi la contrapartida práctica de la razón pura que los filósofos habían sabido llevar al extremo.

La ideología de la Ilustración que se había impuesto en Europa mostraba con *el Terror* su verdadero rostro. En este sentido, la tiranía de los jacobinos era un resultado, según Jacobi, de la tiranía de la razón ilustrada, de la razón abstracta que destruía lo real con sus imágenes y palabras, de la razón kantiana que, al no poder acceder a las cosas en sí mismas, transformaba al mundo y al yo en fenómenos, en meras apariencias. Nada positivo podía resultar de esta racionalidad vacía y destructiva. Así, los derechos del hombre, que pretendían ser deducidos de los conceptos universales y racionales de la libertad, la propiedad y la seguridad, no eran para Jacobi más que palabras huecas. La *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano* implicaban una contradicción. Según Jacobi, los derechos naturales, eternos, imprescriptibles que establecía "se basan sobre el *hecho* de una existencia dada, de la cual el hombre se encuentra en *posesión*".[193] El problema era que el *hecho* había devenido *derecho*, lo cual equivalía, según Jacobi, a la imposición de la ley del más fuerte. La *Declaración* no hacía más que legitimar la injusticia existente.

[192] JW II, p. 527.
[193] *Ibid.*, p. 531.

La razón humana no puede imponer contenidos, leyes, valores o verdades, pues ella no es una facultad de revelar la existencia, no logra acceder a lo efectivamente real. Una revolución que pretende establecer el gobierno de la sola razón está, pues, condenada a su autodestrucción. Sus consecuencias destructivas, confiaba Jacobi, mostrarían a los seres humanos que *la razón*, transformada en máxima autoridad, en soberana absoluta, *conduce al abismo*. Un Estado requiere, según él, la fe en un Dios providencial que active los resortes de la moral humana, que constituyen la materia de la sociedad.

5
CONSECUENCIAS, IMPLICANCIAS, SIGNIFICADO

Las secuelas de la Polémica del spinozismo fueron numerosas, profundas y duraderas. En primer lugar, puede afirmarse que su primer resultado es haber transformado a Spinoza en un filósofo de primera línea. En efecto, fue en 1785 cuando por primera vez en la historia el spinozismo fue discutido públicamente sin necesidad de temer represalias por parte de las autoridades civiles y religiosas. Luego de más de un siglo de difamación, los pensadores que participaron en la Polémica fundamentaron sus interpretaciones de esta doctrina en la lectura de los textos de Spinoza y no ya en exposiciones tendenciosas que deformaban su doctrina. Spinoza, el filósofo maldito, el temible ateo, el enviado del diablo para subvertir el orden, fue por primera vez el centro de una discusión filosófica que no tenía como único objetivo su descalificación y condena.

Así, la confesión de Lessing difundida por Jacobi tuvo el efecto opuesto al esperado por él. Muchos pensadores y poetas alemanes se vieron autorizados por el legado del gran ilustrado a abrazar el spinozismo y a declararse partidarios de sus ideas. Hacia finales del siglo XVIII, Spinoza experimentó, pues, un auténtico renacimiento en el territorio alemán. Sin embargo, el spinozismo al que muchos de ellos adhi-

rieron era un spinozismo combinado con ciertos elementos que a primera vista podrían parecer incompatibles con él. Alemania se forjó un Spinoza propio, en el que confluyeron elementos sumamente heterogéneos. Principalmente, la influencia de la filosofía leibniziana hizo que el spinozimo fuera –para Goethe y Herder, por ejemplo–, un sistema teleológico. Si bien no le atribuyeron la existencia de una Providencia divina, de un finalismo vulgar, sí introdujeron en el pensamiento de Spinoza la idea de un ordenamiento necesario del universo, que lo transformaba en una mejor alternativa para comprender el progreso. En efecto, a diferencia de Leibniz, Spinoza permite construir una filosofía racional de la historia al reunir bajo una misma ley lo natural y lo histórico, lo real y lo racional. El desenvolvimiento de la perfección divina y la expresión de su unidad suprema a lo largo del tiempo explica el progreso en el mundo en devenir.[194]

Una segunda consecuencia de la Polémica es, como ya se adelantó, la puesta en crisis de la Ilustración alemana heredera del racionalismo del siglo XVII. Como es evidente a partir de los textos que documentan la discusión entre ellos, las críticas de Jacobi a la razón dogmática, el fallido intento de Mendelssohn por defenderla, ya afirmando la posibilidad de la prueba racional de Dios, ya apelando a un método de orientación según el *bon sens*, la denuncia de Wizenmann contra este método de orientación como un recurso a lo irracional y la afirmación por parte de Kant de la necesidad de limitar las pretensiones de la razón especulativa pusieron en evidencia que la posición de la Ilustración berlinesa era sumamente endeble.

En este sentido, la Polémica del spinozismo puede considerarse como el fin de la Ilustración alemana, porque, como sostiene J.-M. Vaysse, las cuestiones planteadas, motivadas especialmente por Jacobi, sobrepasan ampliamente el ámbito de un sainete de intelectuales y abren un nuevo horizonte de pensamiento, señalando ya hacia una

[194] Cf. Vaysse, J.-M., *Totalité et Subjectivité. Spinoza dans l'Idéalisme Allemand*, Paris, Vrin, 1994, p. 20.

serie de cuestiones que serán tanto los problemas de los grandes sistemas especulativos que se estaban elaborando como también los de las grandes empresas ulteriores de destrucción de la metafísica llevadas a cabo por Marx, Kierkegaard, Nietzsche y Heidegger.[195]

Ahora bien, si la Polémica puso en evidencia la crisis de la metafísica moderna y de una Ilustración que confiaba en el absoluto poder de la razón humana para demostrar las verdades necesarias para la vida en sociedad y la felicidad de los individuos, esta puesta en discusión de los fundamentos de la posición generalizadamente aceptada representó asimismo la coyuntura que permitió que las premisas y los supuestos de la *Aufklärung* fueran revisados y replanteados. En efecto, la discusión iniciada por Jacobi, cuyo objetivo explícito era mostrar la necesidad de abandonar la filosofía y la razón para abrazar la fe indemostrable, brindó la ocasión para el surgimiento de un nuevo héroe de la Ilustración alemana: Immanuel Kant.

En efecto, una tercera consecuencia de la Polémica del spinozismo fue la difusión y la amplia aceptación por parte del público alemán de la filosofía kantiana, que, mediante el concepto de fe racional, surgió como la posición intermedia que permitía rechazar la propuesta de abandonar la filosofía realizada por Jacobi, conservar la autoridad de la razón que Mendelssohn no había sabido resguardar y, además, afirmar la existencia de Dios como el bien supremo. Esto se debió, principalmente, a Karl Leonard Reinhold (1757-1823), quien tuvo la agudeza de detectar que la posición kantiana brindaba una solución al conflicto entre la fe y la razón tal como este había sido planteado en la Polémica del spinozismo. Dos meses antes de la aparición de "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?", en agosto de 1786, comenzó a publicar sus *Cartas sobre la filosofía kantiana* en el *Teutsche Merkur*.[196]

[195] Cf. *ibid.*, p. 10.
[196] Reinhold, K. L., "Briefe über die kantische Philosophie" ["Cartas sobre la filosofía kantiana"], *Teutsche Merkur*, 1786-1787.

Tal como le comunica en una carta a Kant, Reinhold se encontraba, hacia 1785, en una penosa situación, pues su corazón y su cabeza habían entrado en conflicto. Reinhold experimentaba en carne propia, con una profunda angustia, el dilema que Jacobi había presentado en sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*. Sus esperanzas estaban casi agotadas cuando encontró en la *Crítica de la razón pura* el punto medio que le permitió sobreponerse a la difícil alternativa entre la superstición y la incredulidad.[197] La filosofía kantiana le ofreció una salida, un punto medio entre el ateísmo y el fatalismo de la razón científica y el irracionalismo fideísta propuesto por Jacobi. La noción de *Vernunftglaube* o fe racional desarrollada en los últimos apartados de la *Crítica de la razón pura* y retomada por Kant en el artículo de 1786 le permitió justificar su creencia en Dios, su confianza en la inmortalidad y en la Providencia, con el solo apoyo de la razón práctica. Como señala F. Beiser, fue un golpe maestro del genio de Reinhold haber elegido el momento y el tema justos para poner en evidencia las fortalezas de la filosofía crítica.[198] Sus *Cartas...* presentaban el pensamiento de Kant de una manera más sencilla, permitiendo que el lector del periódico comprendiera su mensaje, y, al mismo tiempo, lo presentaban como la tercera vía, que brinda la posibilidad de destruir la alternativa excluyente

[197] "El principio de conocimiento de las verdades fundamentales de la religión desarrollado por usted, que fue el único aspecto que me fue comprensible de todos los fragmentos reproducidos en el periódico literario, fue lo que me impulsó al estudio de la *Crítica de la razón pura*. Indagué, busqué y encontré en ella el medio que ya no creía posible para elevarme por sobre la funesta alternativa entre la superstición y la falta de fe. Por experiencia propia he conocido en cierto grado ambas enfermedades del espíritu. Y no sé si he padecido tan intensamente de la última, de la cual la *Crítica de la razón pura* me ha curado, como de la primera, la cual he absorbido junto con la leche materna y me ha sido luego inculcada con suma violencia en el invernadero católico al que me enviaron con catorce años. La alegría por mi radical recuperación y el deseo de contribuir a la difusión de la medicina que yo mismo había comprobado efectiva pero que era en parte aún desconocida para mis contemporáneos fue lo que motivó las mencionadas *Cartas sobre la filosofía kantiana*" (Reinhold a Kant, 12 de octubre de 1787, AK X, p. 498).

[198] Cf. Beiser, F., *The Fate of Reason...*, *op. cit.*, p. 233.

planteada por Jacobi. Así pues, la disyuntiva entre una *filosofía spinozista* o una *no-filosofía jacobiana*, Reinhold añade una tercera opción: *la crítica kantiana*. Kant surge, pues, como el héroe del momento.

Las *Cartas...* de Reinhold fueron un éxito. Su autor se transformó rápidamente en el máximo exponente de la *Popularphilosophie*, por haber logrado hacer accesible un sistema metafísico complejo a un público amplio y por haber puesto en evidencia sus consecuencias prácticas positivas para el individuo y la sociedad. Pero además, como resultado de su creciente notoriedad y de su fama como un auténtico kantiano, Reinhold fue invitado en 1787 a la Universidad de Jena para ocupar una cátedra. Desde ese lugar continuó con la difusión de la filosofía crítica. Su figura contribuyó en gran medida al prestigio y el renombre de la Universidad de Jena, que pronto se transformó en uno de los principales centros de la actividad filosófica de Alemania. Entre sus alumnos se encontraron Novalis, Friedrich Karl Forberg y Friedrich I. Niethammer. Cuando en 1794 abandonó esa ciudad para ocupar un cargo en Kiel, fue reemplazado por J. G. Fichte.

Sin embargo, la hegemonía de la filosofía de Kant no duraría demasiado. Los representantes del movimiento que recibiría el nombre de *idealismo alemán* también encontraron en la Polémica del spinozismo una fuente de inspiración para desarrollar sus propias posiciones pero, principalmente, para superar la posición kantiana.

En efecto, como ya se expuso, fue en el contexto de esta Polémica que Jacobi y Wizenmann se ocuparon de presentar sus objeciones al idealismo trascendental. Principalmente señalaron los problemas de la noción de cosa en sí y denunciaron la ambigüedad de la noción kantiana de una fe racional basada en una exigencia meramente subjetiva. En este sentido, es en el contexto de la Polémica del spinozismo que, hacia 1786, se inauguraron los debates poskantianos acerca de estas nociones. A ellos se sumaron las críticas de otros pensadores, como Salomon Maimon (1753-1800) y Gottlob Ernst Schulze (1761-1833),

que desde un punto de vista escéptico objetaban fundamentalmente la posibilidad de justificar la aplicación de las categorías a la experiencia. Así pues, estos enemigos del kantismo sembraron la sospecha de que el pensamiento kantiano presentaba ciertos problemas en sus elementos constitutivos que no podían ser resueltos desde el interior mismo del sistema. Esto motivó que Fichte, Schelling y Hegel se enfrentaran al sistema kantiano con una actitud ambivalente.[199] Por un lado, todos ellos estaban convencidos de la superioridad del sistema kantiano frente a todos los demás, ya que Kant había brindado, mediante la investigación de las condiciones *a priori* que la hacen posible, una fundamentación de la experiencia sin caer en los problemas propios del racionalismo y del empirismo. Pero, por otro lado, las objeciones realizadas en su contra habían despertado en ellos la idea de que el sistema kantiano podía presentar ciertas limitaciones y defectos. Esto permite comprender el hecho de que Fichte, Schelling y Hegel insistieran en la distinción entre "el espíritu" y "la letra" de la filosofía kantiana. Así pues, declarando que eran fieles al primero, estos filósofos traicionaron la palabra escrita de Kant. La exigencia de encontrar una unidad sistemática planteada por el mismo Kant en la introducción definitiva a su *Crítica del juicio* (1790) pareció, pues, autorizarlos a buscar ese primer principio que según ellos Kant no había logrado precisar y que, por sí mismo, lograría fundamentar el sistema de la filosofía.

Frente a la escisión que caracteriza a la filosofía kantiana, Spinoza –que por ese entonces había sido ya rehabilitado– ofrece a los pensadores del idealismo un sistema integral basado en un fundamento ontológico único y en el que teoría y práctica se ven reconciliadas en el fin ético de los seres humanos, la ciencia intuitiva que coincide con el amor intelectual a Dios, que es el amor de los hombres y que representa su máxima libertad. Sin embargo, Fichte,

[199] Cf. Horstmann, R.-P., "The Reception of the Critique of Pure Reason...", *op. cit.*, p. 329.

Schelling y Hegel no podían tampoco aceptar la sustancia spinoziana como el primer principio buscado. Esta se les presentó como un ser petrificado, como una sustancia sin vida, como una cosa y no, tal como ellos lo exigían, como un sujeto. Spinoza se transformó, pues, en el máximo representante de la posición que ellos denominaron dogmatismo y que, frente al idealismo, era la única alternativa filosófica posible. Con una fuerte reminiscencia a la posición de Jacobi, Spinoza se transformó, para ellos, en el único adversario digno de ser considerado seriamente. Únicamente él había sabido llevar la filosofía a su auténtico terreno: el Absoluto.[200] De este modo, la tarea emprendida por Fichte, Schelling y Hegel, de ir más allá de Kant, significó necesariamente ocuparse de Spinoza.

La Polémica del spinozismo se revela, pues, como una disputa filosófico-política que tuvo consecuencias profundas y duraderas. Logró conmover los cimientos del racionalismo dogmático que había sido adoptado por la Ilustración berlinesa y, de ese modo, puso fin a una etapa de la filosofía alemana arraigada en la tradición racionalista de corte leibniziano. Además, contribuyó a la puesta en debate de ciertos aspectos problemáticos de la filosofía kantiana y, con ello, abrió la posibilidad de nuevos desarrollos metafísicos, morales, políticos, estéticos. La discusión acerca de la relación entre el ser humano finito y la divinidad infinita, acerca del alcance y los límites de la razón humana tanto en su pretensión de conocer la naturaleza como en su intención de fundamentar una moral, una religión y un orden político, condujo a poner en cuestión la finalidad y la fundamentación del Estado, el despotismo como forma de gobierno, el lugar y los límites de la religión, la relación entre la libertad de pensamiento y la libertad de expresión. La confrontación con Spinoza, cuya metafísica monista, cuya ética inmanente y cuya política democrática se oponían a todos los aspectos fundamentales del despotismo

[200] Vaysse, J.-M., *Totalité et Subjectivité...*, *op. cit.*, p. 11.

ilustrado imperante, desencadenó un quiebre ideológico, del que sus protagonistas fueron totalmente conscientes. La fórmula *hen kai pan* –uno y todo– se transformó en una *Freiheitsparole* de la época, en una bandera para la lucha política por la libertad.[201] Sin embargo, las condiciones materiales para que este cambio ideológico tuviera consecuencias en la vida política alemana de finales de siglo XVIII no estaban dadas. La Polémica del spinozismo, entonces, precipitó el surgimiento y la maduración de una serie de ideas que funcionaron como una anticipación teórica, sin que tuvieran como resultado inmediato ningún cambio político efectivo.

Buenos Aires, julio de 2012.

[201] Cf. Timm, H., *Gott und die Freiheit...*, *op. cit.*, p. 8.

REFERENCIAS Y ABREVIATURAS

Para hacer referencia a las obras cuya traducción se incluye en este libro, se indica el autor, el título y el número de página de la edición original, que se ofrece entre barras en el cuerpo de cada texto traducido.

Salvo que se señale lo contrario, las traducciones son de María Jimena Solé.

ABREVIATURAS UTILIZADAS

OBRAS DE BARUCH SPINOZA

E — *Ética demostrada según el orden geométrico*. Parte en números romanos y proposición en números arábigos. Indico definición (def.), escolio (esc.), corolario (cor.) y su número, en arábigos. Cito esta obra siempre según la siguiente traducción al castellano: Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción, introducción y notas de Vidal Peña, Barcelona, Orbis, 1980.

Ep — *Epistolario*. Indico el número de epístola y la página según la edición canónica: Spinoza, B., *Opera*, 4 tomos, editado por Carl Gebhardt, Heidelberg, Akademie der Wissenschaften, 1925, tomo IV. Cito siempre según la traducción al castellano de A. Domínguez (Madrid, Alianza, 1988), que incluye la paginación de la edición de Gebhardt en los márgenes.

TRE — *Tratado de la reforma del entendimiento*. Indico la página de la edición canónica: Spinoza, B., *Opera*, 4 tomos, editado por Carl Gebhardt, Heidelberg,

Akademie der Wissenschaften, 1925, tomo II. Cito siempre según la traducción al castellano de A. Domínguez (Madrid, Alianza, 1988), que incluye la paginación de la edición de Gebhardt en los márgenes.

PM — *Pensamientos metafísicos.* Indico la parte, el capítulo y la página de la edición canónica: Spinoza, B., *Opera*, 4 tomos, editado por Carl Gebhardt, Heidelberg, Akademie der Wissenschaften, 1925, tomo I. Cito siempre según la traducción al castellano de A. Domínguez (Madrid, Alianza, 1988), que incluye la paginación de la edición de Gebhardt en los márgenes.

TTP — *Tratado teológico político.* Indico la página de la edición canónica: Spinoza, B., *Opera*, 4 tomos, editado por Carl Gebhardt, Heidelberg, Akademie der Wissenschaften, 1925, tomo II. Cito siempre según la traducción al castellano de A. Domínguez (Madrid, Alianza, 1988), que incluye la paginación de la edición de Gebhardt en los márgenes.

Obras de otros autores

AK — Kant, I., *Kants gesammelten Schriften*, Akademieausgabe, 29 tomos, Berlín, Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1900 y años siguientes.

Gerhardt — Leibniz, G. W., *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 tomos, editado por C. I. Gerhardt, Berlín, Weidmann, 1875-1887.

JW — Jacobi, F. H., *Werke*, 6 tomos, editado por Köppen, F., Jacobi F. H. y Roth, F. V., Leipzig, Gerhard Fleischer, 1812-1825.

JWA — Jacobi, F. H., *Werke. Gesamtausgabe*, 7 tomos, editado por Klaus Hammacher y Walter Jaeschke, Hamburgo, Meiner/Frommann-Holzboog, 1998 y años siguientes.

JBW — Jacobi, F. H., *Briefwechsel. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 7 tomos, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1987 y años siguientes.

JubA — Mendelssohn, M., *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, 33 tomos, editado por A. Altmann, Berlín, Akademie-Verlag, 1929 y ss.; reedición: Stuttgart/Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1974 y años siguientes.

KrV — Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* [*Crítica de la razón pura*], Riga, Johann Friedrich Hartknoch, 1781 (A), segunda edición: 1787 (B).

LM — Lessing, G. E., *Sämtliche Schriften*, 23 tomos, editado por Karl Lachmann y Franz Muncker, Stuttgart, Berlín y Leipzig, Göschen, 1886-1924; reimpresión: Berlín, de Gruyter, 1968.

LA POLÉMICA DEL SPINOZISMO

Ueber

die Lehre des Spinoza

in Briefen

an den

Herrn Moses Mendelssohn.

Δος μοι πα στω.

Breslau,
bey Gottl. Löwe.
1785.

FRIEDRICH HEINRICH JACOBI

/I/ CARTAS SOBRE LA DOCTRINA DE SPINOZA AL SEÑOR MOSES MENDELSSOHN[1]

Δορ μοι του στω[2]

/II/ Dialecticorum Pæcepta – quasdam formas disserendi præscribunt, quæ tam necesario concludunt, ut illis confisa ratio, etiamsi quodammodo ferietur ab ipsius illationis evidenti et attenta consideratione, possit tamen interim aliquid certum ex vi formæ concludere:

[1] Texto original: Friedrich Heinrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, Gottlieb Löwe, 1785. Jacobi publicó una segunda edición de este texto en 1789 y en 1819 una tercera, que apareció después de su muerte, incluida en el tomo IV de sus *Obras*: Jacobi, Friedrich Heinrich, *Werke*, editado por Köppen, F., Jacobi, F. H. y Roth, F. V., 6 tomos, Leipzig, Gerhard Fleischer, 1812-1825 (JW IV). Traduzco el texto según su primera versión, haciendo referencia en nota al pie a los añadidos significativos de las otras dos. Me baso en la edición canónica del texto: Jacobi, F. H., *Werke*, editado por Klaus Hammacher y Walter Jaeschke, Hamburgo, Meiner/Frommann-Holzboog, 1998, t. I (JWA I,1). Existe una traducción al castellano de esta obra, de José Luis Villacañas: Jacobi, F. H., *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, traducción, introducción y notas de J. L. Villacañas, Biblioteca Universal, Madrid, 1995. También consulté la traducción francesa, incluida en Tavoillot, P.-H., *Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*, París, CERF, 1996, y la traducción al inglés: Jacobi, F. H., *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, traducción, introducción y notas de G. di Giovanni, Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 1994. Entre barras se ofrece la paginación de la primera edición de esta obra, que está también indicada en la edición canónica.

Nota importante: de aquí en más, las notas al pie originales de los autores de los textos aparecen con asteriscos (*). Mis anotaciones se incluyen en notas al pie indicadas con números arábigos. Cuando es necesario realizar algún comentario o aclaración a las notas al pie de los autores, lo hago entre corchetes e indico "Nota de MJS" para evitar confusiones.

[2] El *motto* del libro reproduce la primera parte de la célebre frase de Arquímedes: "Dadme un punto de apoyo".

[...] advertimus elabi sæpe veritatem ex istis vinculis, dum interim illi ipsi qui usi sunt, in iisdem manent irretiti: quod aliis non tam frequenter accidit; atque experimur, acutissima quæque sophismata neminem fere unquam pura mente utentem, sed ipsos sophismas fallere consuevisse.

CARTESIUS[3]

/III/ ¡Que el ser humano sea noble,
afable y bueno!
Pues únicamente eso
lo distingue
de todos los seres
que conocemos.

¡Viva el desconocido
ser supremo,
que suponemos!

[3] "[Mas se extrañarán quizá algunos de que, buscando aquí la manera de hacernos más aptos para deducir unas verdades de otras, omitamos todos] los preceptos con los cuales piensan los dialécticos dirigir la razón humana, prescribiendo ciertas formas de raciocinar que concluyen tan necesariamente que la razón que confía en ellas, aunque no se tome el trabajo de considerar atenta y evidentemente la inferencia misma, pueda, sin embargo, a veces concluir algo cierto en virtud de la forma. [En efecto,] notamos que muchas veces la verdad se escapa de estos encadenamientos, mientras los mismos que los usan quedan enredados en ellos. Esto no sucede tan frecuentemente a los demás; y sabemos por experiencia que ordinariamente todos los sofismas más sutiles no engañan casi nunca a nadie que se sirva de la pura razón sino a los sofistas mismos" (Descartes, R., *Reglas las para la dirección del espíritu* [*Regulae ad directionem ingenii*], traducción de M. Mindán, Madrid, Revista de Occidente, 1935, Regla X, 4). Con esta extensa cita de Descartes Jacobi pretende anticipar uno de los ejes centrales de su posición a lo largo de toda esta obra: la razón especulativa, la razón puramente demostrativa, aun cuando sigue sus preceptos y reglas, no es garantía de verdad. Según Jacobi, los razonamientos sutiles enredan a los filósofos, identificados en el pasaje citado con los sofistas, pero no consiguen engañar a quienes se sirven de lo que Descartes llama en este pasaje la *pura mente*. Jacobi propondrá otra vía de acceso a la verdad, infalible e incuestionable, distinta a la razón que sigue las reglas del razonamiento.

¡Que el ser humano se asemeje a él!
¡Que su ejemplo nos enseñe
a creer en él!

Pues la naturaleza
es desigual:
El sol resplandece
sobre el bien y el mal,
/IV/ y la luna y las estrellas
brillan sobre el criminal
así como sobre el mejor.

El viento y la tormenta,
el trueno y el granizo
cambian su camino
y asaltan con ímpetu
a unos y otros.

También la suerte
anda a tientas entre la multitud.
Ya cae sobre la inocencia
del joven muchacho,
ya cae sobre la calva
cabeza culpable del viejo.

Según leyes eternas,
grandes y honorables,
/V/ todos debemos
completar el círculo
de nuestra existencia.

Únicamente el ser humano
es capaz de lo imposible.
Distingue,
elige y dirige.
Él puede conceder
duración al instante.

Solo él puede
merecer lo bueno,
castigar lo malo,
sanar y rescatar,
encaminar
al que está errado o perdido.

Y nosotros honramos
a los inmortales,
/VI/ como si ellos fuesen humanos,
como si hicieran en lo grande,
lo que el mejor hace o
desea hacer en lo pequeño.

¡Que el noble humano
sea afable y bueno!
¡Que incansablemente
haga lo beneficioso y lo justo!
¡Seamos nosotros un ejemplo
para ese ser que suponemos!

GOETHE[4]

/VII/ PRÓLOGO

He titulado este libro haciendo referencia a su origen y a la mayor parte de su contenido, pues la carta a Hemsterhuis[5] también debe ser añadida aquí, como suplemento a las que se dirigen a Mendelssohn.

El hecho de que exponga además la historia de estas cartas se justificará por la historia misma.

[4] Este poema de Goethe titulado "Lo divino" [*Das göttliche*] había sido publicado en el *Tiefurter Journal*, Nº 40, a finales de 1783. Jacobi lo incluye en su libro sin permiso del autor y con algunas pequeñas alteraciones de su propia mano.

[5] François Hemsterhuis (1721-1790), filósofo holandés, autor de una serie de escritos en francés que Jacobi cita a lo largo de sus textos.

El propósito de la obra lo he expresado brevemente después de la última carta y, según creo, puede ser *reconocido* con suficiente claridad hasta el final.

Nada más tengo para decirle al lector atento, predispuesto a la indagación y *únicamente preocupado por la verdad*. Si algún otro toma este escrito en sus manos, será solamente contra mi /VIII/ voluntad. Que no me exija nada, al igual que yo no exijo nada de él.[6]

Pempelfort, cerca de Düsseldorf, 28 de agosto de 1785.
Friedrich Heinrich Jacobi

> Circa omnium regem cuncta sunt: ipsius gratia omnia: ipse pulchrorum omnium causa: circa secundum, secunda: tertia circa tertium. Humanus animus affectat, qualia illa sint, intelligere, aspiciens in ea quæ sibi cognata sunt: quorum nihil sufficienter se habet. Sed in rege ipso, & in his quæ dixi, nihil est tale: Quod autem post hoc est, animus dicit. At enim qualis hæc tua interrogatio est, Dionysii & Doridis fili? & quam malorum omnium causa? Immo vero hujus stimulus quidam animo nostro ingenitus. Quem nisi quis eruat, veritatem certe nunquam assequetur.
>
> PLATÓN A DIONISIO. Epístola II[7]

[6] Esta advertencia de Jacobi a sus lectores adelanta ya su difícil situación frente al espíritu de la Ilustración, que se difundía por aquel entonces en Europa y era impulsada en Alemania por Federico el Grande. En efecto, se verá que este autor utilizará esta máxima ilustrada –que la indagación únicamente debe perseguir la verdad– contra la Ilustración misma, al menos tal como Mendelssohn la entendía, pues intenta mostrar que la filosofía racionalista no logra cumplirla y, por lo tanto, que la Ilustración se traiciona a sí misma.

[7] "Con el rey de todo se relaciona todo, y por él existe todo: él es la causa de todas las perfecciones. Con el segundo principio se relacionan los segundos elementos, y con el tercero, los terceros. Así pues, el alma humana se esfuerza en conocer qué tipo de realidades son estos principios, atendiendo a lo que le es afín, nada de lo cual le resulta suficiente. En efecto, por lo que se refiere al rey y los elementos que antes mencioné, no existe nada que les sea similar. En consecuencia, dice el alma: 'Pero

/1/ Una íntima amiga de Lessing,[8] quien a través de él también se transformó en amiga mía, me escribió en febrero del año 1783 para informarme acerca de sus planes de emprender un viaje a Berlín y preguntarme si quería hacerle algún encargo de esa ciudad.

Desde Berlín mi amiga volvió a escribirme. Su carta trataba principalmente de Mendelssohn, "este verdadero admirador y amigo de nuestro Lessing". Me informaba que había conversado largamente con él acerca de nuestro difunto amigo[9] y también acerca de mi modesta persona,[10] y que Mendelssohn se encontraba bien dispuesto para comenzar a trabajar en su /2/ obra sobre el carácter y los escritos de Lessing.[11]

¿qué tipo de cosas son...?' Esta es la indagación, oh hijo de Dionisio y Dóride, que es causa de todos los males, y más aún es causa de ello la angustia que con tal motivo se produce en el alma, que, a no ser que uno se libre de ella, no hay posibilidad de que alcance nunca realmente la verdad." Platón, Carta II, 312d-113a, en Platón, *Cartas*, traducción de Torres Guerra, J. B., Madrid, Akal, 1993. Jacobi cita la traducción al latín hecha por Marsilio Fichino (véase *Omnia divini Platonis opera tralatione Marsilii Ficini*, Venecia, 1556). Este pasaje de Platón expresa otro de los pilares de la crítica jacobiana a la Ilustración: el ser humano se esfuerza por conocer la causa primera del universo atendiendo a lo que le es afín, es decir, mediante la clasificación y la comparación, que Jacobi identifica como las funciones principales de la razón especulativa. Sin embargo, dado que nada se compara ni se mide con el primer principio, la razón no logra acceder a él. La investigación que persigue la naturaleza de estos seres extramundanos, es decir, la investigación filosófica llevada a cabo por los ilustrados como Mendelssohn, que pretenden probar la existencia de Dios y conocer racionalmente sus atributos y designios, es, según Jacobi y para utilizar las palabras de Platón, la *causa de todos los males*.

[8] Margaretha Elisabeth (Elise) Reimarus (1735-1805). Para no revelar su identidad, Jacobi se refiere a ella utilizando el seudónimo de *Emilie*. Elise Reimarus fue una de las figuras femeninas centrales de la Ilustración alemana y parte activa fundamental en la Polémica del spinozismo. Al respecto, véase el estudio preliminar de este libro.

[9] Lessing había muerto el 15 de febrero de 1781 en Braunschweig.

[10] Este comentario debió haber llamado la atención de Jacobi, pues Mendelssohn y Jacobi se encontraban, en ese momento, en medio de un debate en el que ya se había puesto de manifiesto que sostenían posiciones irreconciliables. Al respecto, véase el estudio preliminar de este libro.

[11] En la segunda edición de esta obra, Jacobi incluye la carta completa de Elise Reimarus: "Berlín, 25 de marzo de 1783. [...] A él,

Varios contratiempos hicieron que no pudiera responder inmediatamente a esta carta y la estadía de mi amiga en Berlín era de solo algunas semanas. Cuando ella estuvo de regreso en su casa, le escribí para averiguar hasta qué punto Mendelssohn estaba al tanto de las convicciones religiosas de Lessing. Pues *Lessing habría sido spinozista*.[12]

---

al viejo Fritz [Federico II, el rey de Prusia, que residía en su palacio de Potsdam, Sans Souci], no he podido aún saludarlo en su nombre porque está en Potsdam y todavía no he llegado hasta allí [...]. En cambio, a Mendelssohn, a mi querido Mendelssohn, lo vi ayer. Es tal como lo imaginaba, irresistiblemente cautivante por la bondad de corazón que se expresa en cada una de sus palabras y por la brillante luz que proyecta su espíritu. Hemos hablado mucho acerca de Lessing y acerca de usted. Lo primero que vi al entrar fue un busto de Lessing, sumamente parecido al original. El hermano [de Lessing] ha escrito que lo próximo que aparecerá serán las *Cartas sobre Walch*; luego la *Historia del Evangelio*, que nuestro difunto amigo consideró en cierta medida valiosa. Mendelssohn no ha logrado, hasta el momento, recuperar su correspondencia con Lessing. Pero el hermano ha prometido enviarle pronto un paquete con escritos, entre los cuales debe encontrarse su correspondencia, y Mendelssohn promete entonces mantener su palabra y escribir sus *Notas acerca del carácter de Lessing*. Que el cielo le conceda fuerzas y serenidad para ello. Así, finalmente leeremos algo sobre nuestro amigo que sea digno de él. Hacia usted, querido Jacobi, Mendelssohn está bien dispuesto y se encuentra satisfecho con sus *Observaciones contra los* Pensamientos... [Acerca de estos escritos, véase el estudio preliminar de este libro] --- [Johann Albert Heinrich Reimarus, hermano de Elise] y yo hemos hecho nuestra parte para contribuir a que él lo conozca aun mejor. Pues sin duda ambos se beneficiarían de conocerse mutuamente *tal como son*. ¡Si tan solo usted pudiera estar aquí! Ya debo concluir. Usted sabe cómo es cuando se está de viaje".

[12] En la segunda edición, Jacobi incluye un fragmento de su carta a Elise Reimarus: "Pempelfort, 21 de julio de 1783. [...] Me ha apenado mucho no haber podido responder a la carta que usted me envió desde Berlín. La recibí más tarde de lo esperado, pues pasó por Schwelm en vez de pasar por Wesel. Por eso, temí que si no respondía a vuelta de correo, usted no recibiría mi carta. Sin embargo, no podía escribirle a vuelta de correo, pues quería hablarle de algo muy importante, algo acerca de las últimas convicciones de nuestro Lessing, para que, si lo cree conveniente, se lo transmita a Mendelssohn. Tal vez usted ya lo sepa, pero si aún no lo sabe, le confío bajo la rosa de la amistad que Lessing, en sus últimos días, fue un spinozista convencido. Es posible que Lessing haya expresado estas convicciones frente a muchos otros. Por lo tanto, sería necesario que Mendelssohn, en el monumento literario que desea dedicarle, o bien guarde total silencio respecto

Frente a mí, Lessing se había expresado acerca de este tema sin ninguna discreción; y, dado que en general él no estaba dispuesto a ocultar sus opiniones, yo tenía motivos para suponer que muchos otros estaban enterados de lo que él mismo me había comunicado. Pero que Lessing jamás había expresado claramente estas ideas frente a Mendelssohn, lo supe de la siguiente manera.

Yo había invitado a Lessing a acompañarme a Berlín, a lo que él había respondido /3/ que lo meditaríamos juntos en Wolfenbüttel. Cuando llegué allí, surgieron importantes obstáculos. Lessing me quiso convencer de viajar a Berlín sin él, cada día con más insistencia. Su principal motivo era Mendelssohn, a quien más apreciaba entre sus amigos. Deseaba vehementemente que yo tuviera la ocasión de conocerlo en persona. En una oportunidad, durante una de aquellas conversaciones con él, expresé mi asombro de que un hombre con un entendimiento tan claro y tan exacto como Mendelssohn pudiera haber aceptado tan calurosamente la prueba de la existencia de Dios a partir de su idea, tal como lo había hecho en el *Tratado sobre de la evidencia*....[13] Las excusas de Lessing me condujeron a preguntarle si alguna vez él había expuesto su propia doctrina frente a Mendelssohn. "Nunca", respondió Lessing. "Una sola vez le dije más o menos aquello que a usted le llamó la atención de *La educación del género humano* (§ 73).[14] No pudimos ponernos de acuerdo y decidí abandonar el asunto".

/4/ Así pues, la probabilidad, por un lado, de que muchos más estuvieran enterados del spinozismo de Lessing y la certeza, por el otro, de que Mendelssohn no estaba en posesión de un conocimiento fidedigno de ello me impulsaron a ponerlo sobre aviso.

Mi amiga comprendió perfectamente mi pensamiento. El asunto le pareció sumamente importante y escribió al instante a Mendelssohn para comunicarle lo que yo le había revelado.[15]

Mendelssohn se sorprendió y su primera reacción fue dudar de la exactitud de mi afirmación. Deseaba saber con precisión de qué manera Lessing expresó lo que yo le había transmitido. Si él me había dicho secamente que consideraba el sistema de Spinoza como verdadero y bien fundado. ¿Y a qué versión de este sistema se había referido? ¿A aquel presentado en el *Tratado teológico político*[16] o en los *Principios de filosofía de Descartes*,[17] o a aquel que, luego de la muerte de Spinoza, Ludovicus Meyer[18] había dado a conocer bajo su nombre? /5/ Y si se había referido al sistema ateísta de Spinoza, tal como era interpretado por la mayoría, Mendelssohn preguntaba si Lessing lo había entendido tal

de determinados asuntos o, al menos, los aborde con sumo cuidado. Tal vez Lessing se manifestó frente a su querido Mendelssohn de un modo tan claro como lo hizo frente a mí. Pero tal vez no, ya que hacía tiempo que no hablaba con él y no le gustaba escribir cartas. Dejo a su criterio, mi querida amiga, si desea revelarle algo de todo esto a Mendelssohn o no. Por ahora, no puedo escribir más detalladamente al respecto".

13 Mendelssohn, M., *Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften* [*Tratado sobre la evidencia en las ciencias metafísicas*], Haude & Spener, 1764 (JubA 2, pp. 267-330). Este ensayo ganó el primer premio en el concurso de la Academia Real de Berlín en 1763, y este reconocimiento significó la consagración de Mendelssohn como una de las personalidades más destacadas de la escena intelectual alemana del momento. Acerca de la reacción de Jacobi frente a este texto, véase el estudio preliminar de este libro.

14 Lessing, G. E., *La educación del género humano* [*Die Erziehung des Menschengeschlechts*], Berlín, 1780 (LM XIII, pp. 413 y ss.). El § 73 ofrece una particular interpretación de la Trinidad. Más adelante, en la nota 69 de este texto, se reproduce la totalidad de este parágrafo.

15 Elise escribe a Mendelssohn el 4 de agosto y adjunta la carta de Jacobi, del 21 de julio (cf. JubA 13, pp. 120 y ss.). Mendelssohn le responde el 18 de agosto y Elise remite el contenido de la carta a Jacobi pocos días después.

16 Spinoza, B., *Tractatus theologico-politicus* [*Tratado teológico político*], Hamburgo [Ámsterdam], 1670.

17 Spinoza, B., *Renati Des Cartes Principiorum philosophiae* [*Principios de filosofía de Descartes*], Ámsterdam, 1663.

18 Lodewijk Meyer (1638-1681), filósofo y médico. Fue miembro del círculo de Spinoza y estuvo con él en el momento de su muerte. Luego colaboró con la publicación de sus *Obras póstumas*, aunque su participación se limitó a traducir al latín el prefacio escrito por Jarig Jelles, quien, junto con Jan Rieuwertsz, fue editor del legado de Spinoza.

como Bayle[19] lo había malinterpretado o según las mejores interpretaciones que habían hecho otros.[20] Y añadía que si Lessing había sido capaz de asentir de un modo tan terminante, sin dar ninguna precisión, al sistema de este hombre, entonces en ese momento o bien no estaba en sus cabales o bien se encontraba en ese estado de ánimo que le era característico, en el que afirmaba algo paradójico que luego, cuando se ponía serio, él mismo rechazaba.[21] Pero si Lessing hubiese dicho algo como 'Querido hermano, el tan difamado Spinoza probablemente tuvo, en más de un asunto, un mejor discernimiento que el de todos los gritones que se convirtieron en héroes a costa suya. Especialmente en su *Ética* se encuentran cosas excelentes, quizás mejores que las de la moral ortodoxa o que aquellas contenidas en ciertos compendios de filosofía. Su sistema no es tan absurdo como se suele creer', /6/ entonces Mendelssohn aceptaría todo esto.

[19] El artículo que Pierre Bayle dedica a Spinoza en su *Dictionnaire historique et critique* [*Diccionario histórico y crítico*] fue la fuente principal de conocimiento acerca de Spinoza y su doctrina en toda Europa durante los tres primeros tercios del siglo XVIII. El artículo apareció publicado por primera vez en la primera edición del *Diccionario...*, en 1697, y volvió a publicarse aumentado y corregido en su segunda edición, de 1702. Véase Bayle, P., *Diccionario histórico y crítico*, estudio, traducción y notas de F. Bahr, Buenos Aires, FFYL/UBA, 2003.

[20] Estas interpretaciones mejores a las que Mendelssohn hace referencia seguramente son la de Christian Wolff, quien publicó una refutación de Spinoza en la segunda parte de su *Teología natural* (véase Wolff, Ch., *Theologia naturalis, Methodo scientifica pertractata*, segunda parte, Frankfurt del Meno/Leipzig, Renger, 1737, §§ 671 a 716) y la suya propia, incluida en su primera obra filosófica, los *Diálogos filosóficos* (Mendelssohn, M., *Philosophische Gespräche*, Berlín, Voss, 1755). Mendelssohn critica en ese texto la posición que Bayle adopta frente al spinozismo, elogia a Wolff y ofrece una interpretación propia que apunta a redimir tanto filosófica como éticamente la figura de Spinoza. Mi traducción al castellano de esta obra se encuentra publicada en Mendelssohn, M. y G. E. Lessing, *Debate sobre Spinoza. Mendelssohn / Lessing*, estudio preliminar, selección, traducción y notas de María Jimena Solé, Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2010.

[21] Mendelssohn continuará defendiendo esta hipótesis a lo largo de toda la polémica, como el mejor medio para neutralizar la afirmación de Jacobi acerca de que Lessing había sido spinozista. Véanse más adelante los dos textos de Mendelssohn cuya traducción se incluye en este libro: *Horas matinales* y *A los amigos de Lessing*.

Para concluir, Mendelssohn reiteraba su deseo de que yo tuviera la bondad de informar detalladamente todo acerca de este asunto, es decir, qué, cómo y en qué circunstancias Lessing se expresó respecto de este tema, pues estaba convencido de que yo había comprendido perfectamente las palabras de Lessing y de que los detalles de una conversación tan importante debían haberse conservado en mi memoria.

Si yo cumplía con su pedido, Mendelssohn haría mención al asunto en el escrito que planeaba escribir sobre el carácter de Lessing. "Pues", afirmaba severamente, "el nombre de nuestro mejor amigo no debe brillar para la posteridad ni más ni menos de lo que se merece. Por sobre todo, la verdad. Con ella siempre triunfa la buena causa".[22]

No tuve el más mínimo reparo en satisfacer este pedido y el 4 de noviembre /7/ envié a Mendelssohn la siguiente carta, por intermedio de mi amiga. Para conservar su autenticidad, deseo incluirla aquí sin modificaciones, desde la primera línea hasta la última.

Pempelfort, cerca de Düsseldorf, 4 de noviembre de 1783

Usted desea conocer los pormenores acerca de ciertas opiniones que he atribuido al difunto Lessing en una carta a ***.[23] Considero que lo mejor es dirigirme a usted de un modo directo para comunicarle lo que estoy en condiciones de afirmar al respecto.

[22] Mendelssohn se presenta frente a Jacobi como un defensor de la verdad sin importar las consecuencias que esta pueda traer a la fama y al renombre de su amigo difunto. En este sentido, sin duda es consciente de estar siendo fiel a una de las máximas principales de la Ilustración, a saber: la investigación de la verdad de un modo desinteresado. Precisamente, Jacobi se esforzará por mostrar, a la vez que ofrece su interpretación de Spinoza, que si se respeta esta máxima de modo consecuente, comprometiéndose con el proyecto de explicarlo todo racionalmente, entonces necesariamente se llega al spinozismo.

[23] Elise Reimarus.

Es pertinente al asunto, al menos en lo que respecta a su exposición, mencionar primero ciertas cosas que tienen que ver conmigo mismo. Y dado que de este modo usted adquirirá un conocimiento un poco más profundo de mí, lograré reunir el valor necesario para exponer el asunto libremente, y tal vez así olvide lo que me hace ser cuidadoso o tímido.

Andaba todavía en ropas polacas[24] cuando comencé a inquietarme por las cosas de otro mundo. Tenía ocho o nueve años y mi pensamiento infantil me condujo a ciertas... visiones -no sé llamarlas de otra manera- que todavía hoy persisten en mí. El ansia por alcanzar una certeza acerca de cuáles podían ser las esperanzas más elevadas de los seres humanos /8/ se fue intensificando con los años y se convirtió en el hilo principal al que quedaría anudado mi destino. Mi propia manera de ser y la educación que recibí se combinaron para generar en mí una tácita desconfianza hacia mí mismo y, al mismo tiempo, una expectativa tanto mayor de obtener lo que otros podían lograr. Viajé a Ginebra, donde encontré hombres excelentes, que me recibieron con magnánimo afecto, con una fidelidad verdaderamente paternal. Más tarde entré en contacto con otras personas, algunas de igual reputación y otras de una reputación mucho mayor, pero que en mi opinión no la merecían, a quienes confié mi formación y quienes a menudo me trajeron grandes inconvenientes. Poco a poco, estas experiencias dieron origen a una /9/ confianza en mí mismo; aprendí a reconocer mis propias fuerzas y a servirme de ellas.

Pocos son los espíritus, usted lo sabe bien, que persiguen la verdad por una exigencia interior.[25] Pero a cada uno de ellos la verdad les ha revelado algo de su vida interior. De modo que, aun si estos poseen una parte muy pequeña de la verdad, es siempre provechoso escuchar lo que tienen para decir. Descubrí esta huella; la seguí entre los vivos y los muertos, y conforme pasaba el tiempo más

[24] Jacobi se refiere al caftán, una prenda con la que en aquel entonces se vestía a los niños hasta la adolescencia.

[25] *Aus innerem Bedürfnis.*

hondo fue mi convencimiento de que el verdadero espíritu profundo posee, al igual que la fuerza de gravedad sobre los cuerpos, una dirección común. Pero dado que parte de diferentes puntos de la periferia, dicha dirección no puede producir líneas paralelas, sino líneas que se cruzan. Sucede diferente con el espíritu sagaz, que podría compararse con las cuerdas de los arcos del círculo, y que muchas veces es confundido con el espíritu profundo porque efectivamente es profundo en cuanto a la forma y las relaciones exteriores. En este caso, las líneas pueden cortarse unas a otras tanto como se quiera y en ocasiones son paralelas entre sí. Una cuerda puede pasar tan cerca del diámetro que uno podría considerar /10/ que se trata del diámetro mismo, pero esta no hace más que cortar una cantidad mayor de radios sin llegar a tocar sus puntos finales y, por lo tanto, sin dejar de ser una cuerda.[26] Allí donde ambos falten, allí donde

[26] La distinción entre *Tiefsinn*, que traduzco como "espíritu profundo", y *Scharfsinn*, que traduzco como "espíritu sagaz", remitirá a la distinción que hace Jacobi entre filosofía y fe. En una carta del 1 de diciembre de 1784, Hamann le reprocha que no comprende del todo la comparación aquí expuesta (cf. JBW I, 3, p. 394). Es probable que tampoco Mendelssohn haya comprendido su sentido. Este símil se encuentra, por primera vez, en una carta de Jacobi a M. Claudius, del 30 de junio de 1783: "La similitud interna de los pensamientos de aquellos seres humanos que buscan la verdad honestamente, que se preocupan por ella, es en realidad absolutamente sorprendente. Todas estas personas tienen un determinado espíritu profundo, que los transforma en pensadores profundos, y hace que encuentren más o menos lo mismo. El espíritu sagaz es algo totalmente distinto, aunque muchas veces es confundido con el espíritu profundo porque él, por así decirlo, es profundo respecto de la forma. Pitágoras, Platón y Spinoza fueron personas muy diferentes a Aristóteles y Hobbes. En la medida en que somos sagaces, nos enfrentamos los unos a los otros casi permanentemente. El espíritu profundo, en cambio, fomenta el acuerdo. Los diferentes radios del mismo círculo jamás pueden obstaculizarse el camino unos a otros, ya sea que se los trace desde el centro a la circunferencia o desde la circunferencia al centro" (JBW I, 3, pp. 164-165). Creo que este fragmento de la carta a Claudius aclara el sentido del símil. El camino de la fe, representado por los radios de la circunferencia que confluyen en el centro y jamás se cortan unos a otros, es claramente el elegido por Jacobi y el que él cree reconocer en pensadores como Platón, Pitágoras y Spinoza, quienes, a pesar de partir desde puntos de vista diferentes, coinciden en sus conclusiones o sus resultados.

únicamente exista el así llamado mero conocimiento, sin profundidad y sin sagacidad, sin necesidad y sin goce de la verdad... ¿qué podría ser más repugnante? Disculpe, venerable amigo, este laberinto de imágenes. Ya llego a Lessing.

Siempre había respetado a ese gran hombre. Pero mi deseo de establecer una relación más cercana con él se intensificó luego de sus polémicas teológicas, después de que hubiese leído *Una parábola*.[27] Mi buena fortuna quiso que Lessing se interesara por mi *Allwill*,[28] que primero me enviara algunos mensajes amistosos por medio de ciertos viajeros[29] y que finalmente me escribiera en 1779.[30] Le

[27] Jacobi se refiere a la denominada Polémica de los Fragmentos o *Fragmentenstreit*, que Lessing mantuvo con el pastor principal de Hamburgo, J. M. Goetze, a raíz de la publicación de una serie de fragmentos de Samuel H. Reimarus bajo el título *Fragmente eines Ungenannten* [*Fragmentos de un desconocido*] (1774-1777) y al texto titulado *Eine Parabel. Nebst einer kleinen Bitte, und einem eventualen Absagungsschreiben* [*Una parábola, con un pequeño ruego y una eventual despedida*] (LM XIII, pp. 92 y ss.) que apareció como anónimo en 1778 y con el que Lessing responde a las objeciones y ataques de su contrincante. Este texto presenta, mediante una parábola, su crítica a la posición luterana ortodoxa y a la adoración de la letra de las Sagradas Escrituras, que redundaba en la proliferación de sectas. La parábola trata acerca de un palacio de intrincadísima arquitectura, en el que habita la Sabiduría. El palacio se incendia y los expertos, en vez de ir por agua para apagar el fuego, prefieren salvar los planos que cada uno había confeccionado para explicar la estructura del edificio y dedicarse a discutir acerca de dónde se había originado el fuego. Finalmente, el fuego era ilusorio. Pero el palacio se habría quemado si el fuego hubiese sido real. Hay una traducción al castellano de este texto en Lessing, G. E., *Escritos filosóficos y teológicos*, traducción y estudio preliminar de A. Andreu, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 498-506.

[28] Se trata de su novela filosófica, *Allwills Papiere* [*Los papeles de Allwill*], que había sido publicada por entregas en diferentes periódicos literarios entre 1775 y 1776. Jacobi reedita esta obra en el primer tomo de sus *Obras completas* (véase JW I, pp. 1-153).

[29] Se refiere probablemente a su hermano, Johann Georg Jacobi, y a Gleim, que habían visitado a Lessing poco tiempo antes.

[30] El 18 de mayo de 1779 Lessing envió a Jacobi un ejemplar de su obra teatral *Natán el sabio* con una nota en la que expresaba su deseo de retribuir al autor de *Woldemar* los momentos instructivos y llenos de sentimiento que le había proporcionado su lectura (cf. Scholz, H., *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit*, Berlín, Verlag von Reuther & Richard, 1916; reedición: Waltrop, Hartmut Spenner, 2004, p. LX).

respondí que tenía planeado un viaje para la primavera siguiente durante el cual pasaría por Wolfenbüttel con el anhelo de conjurar en él los espíritus de algunos sabios /11/ a los cuales yo no lograba hacer hablar acerca de determinadas cosas.

Mi viaje se concretó y el 5 de julio por la tarde abracé a Lessing por primera vez. Ese mismo día conversamos acerca de muchas cosas importantes y también de personas, morales e inmorales, ateos, teístas[31] y cristianos.

[31] Jacobi utiliza en la primera edición la palabra *Deisten*, pero en la segunda y tercera la cambia por *Theisten*. Acerca de la diferencia entre estos dos conceptos, en un texto suyo titulado "Algunas reflexiones sobre el engaño piadoso y sobre una razón, que no es la razón. En una carta al señor Schlosser, Consejero de la Corte" ["Einige Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist. In einme Briefe an den Herrn geheimen Hofrath Schlosser"], publicado en el *Deutsches Museum* en febrero de 1788, Jacobi remite a un pasaje de la *Crítica de la razón pura*. Este pasaje corresponde al inicio de la séptima sección del capítulo III, "El ideal de la razón pura" de la Dialéctica Trascendental, titulada "Crítica de toda teología fundada en principios especulativos de la razón". Dice Kant: "Si entiendo por teología el conocimiento del ser originario, se trata, o bien del conocimiento basado en la simple razón (*theologia rationalis*), o bien del basado en la revelación (*revelata*). La primera concibe su objeto, o bien a través de la razón pura, mediante simples conceptos trascendentales (*ens originarium, ralissimum, ens entium*), y se llama *teología trascendental*, o bien lo concibe, a través de un concepto tomado de la naturaleza (de nuestra alma), como inteligencia suprema, y entonces debería llamarse *teología natural*. Quien solo admite una teología trascendental se llama *deísta*; quien acepta, además, una teología natural recibe el nombre de *teísta*. El primero admite que podemos conocer en todo caso la existencia de un ser originario mediante la mera razón, pero sostiene que nuestro concepto del mismo es solo trascendental, a saber el de un ser que posee toda la realidad, pero que no podemos determinar más detalladamente. El segundo afirma que la razón es capaz de determinar más detalladamente el objeto por analogía con la naturaleza, a saber, como un ser que, a través del entendimiento y la libertad, contiene en sí el fundamento primario de todas las demás cosas. Aquel se representa, pues, una simple *causa del mundo* (quedando sin decidir si lo es por necesidad o lo es libremente); este se representa, en cambio, un *creador del mundo*" (KrV A 631/ B 659. En castellano: Kant, I. *Crítica de la razón pura*, prólogo, traducción, notas e índice de Pedro Rivas, Buenos Aires, Alfaguara, 1997, p. 524.). Según la definición kantiana, tanto los deístas como los teístas aceptan la posibilidad de un conocimiento racional de Dios, con la salvedad de que únicamente los teístas aceptan

A la mañana siguiente, Lessing vino a mi habitación mientras yo me encontraba todavía ocupado con algunas cartas que tenía que escribir. Le ofrecí diversos papeles que saqué de mi portafolio, para que se entretuviera mientras yo terminaba mis asuntos. Al devolvérmelos, me preguntó si no tenía algo más que pudiese leer.

—¡Ciertamente! —respondí, mientras estaba a punto de sellar los sobres—. Aquí tiene un poema. Usted ha escandalizado a tantos que no le vendrá mal escandalizarse al menos una vez.*

Lessing, luego de haber leído el poema /12/ y mientras me lo devolvía: —No me ha escandalizado. Hace ya mucho tiempo que conozco esto de primera mano.

Yo: —¿Ya conocía el poema?

Lessing: —No, no lo había leído antes. Pero me parece bueno.

Yo: —A su manera, a mí también. De lo contrario, no se lo hubiese mostrado.

Lessing: —Lo digo en otro sentido... El punto de vista expresado en el poema es también mi punto de vista. Los conceptos ortodoxos de la divinidad ya no son para mí; no puedo gozar de ellos. *¡En kai pan!*[32] Es todo lo que sé. Sobre

la revelación y se representan a Dios como un creador libre e inteligente. En este sentido, ambos son igualmente problemáticos tanto para Kant como para Jacobi, pues ambos coinciden en negar la posibilidad de una demostración racional de la existencia de Dios.

* Véase el poema al final de esta carta. [Nota de MJS: Jacobi incluye el poema al final de la carta, con la siguiente advertencia: "El poema 'Prometeo' se inserta entre las páginas 48 y 49. Ha sido impreso de tal manera que quien prefiera no tenerlo en su ejemplar no tiene obligación de tenerlo. Además, otra consideración me ha hecho tomar esta determinación. No sería del todo imposible que en algún lugar mi escrito fuera confiscado a causa de 'Prometeo'. Espero que en estos sitios sea suficiente que se arranque únicamente la página que incurre en delito" (citado en Düntzer, H., *Goethes Prometheus und Pandora*, Leipzig, Wartig, 1850). Al arrancar las páginas, la nota al pie de Jacobi también desaparecía y se reemplazaba por la siguiente: "Este poema, que se expresa muy duramente contra toda Providencia, no puede ser incluido aquí por buenos motivos".]

[32] "Uno y todo". Como quedará claro a continuación, se trata del lema con el que Lessing resume la posición filosófica de Spinoza, y

esto trata también el poema y debo admitir que me gusta mucho.

Yo: —Entonces usted estaría bastante de acuerdo con Spinoza.

Lessing: —Si he de invocar un nombre, no conozco ningún otro.

Yo: —Spinoza me agrada. ¡Pero qué mala fortuna hallamos en su nombre!

Lessing: —Puede ser. Y sin embargo, ¿conoce usted algo mejor?

En ese momento el director Wolke[33] de Dessau entró a la habitación y todos juntos nos fuimos a la biblioteca. /13/

A la mañana siguiente, después del desayuno, regresé a mi habitación para vestirme y luego vino Lessing. Mientras me peinaban, Lessing se acomodó en una mesa en el fondo de la habitación, en silencio. Tan pronto como estuvimos a solas, luego de que yo me hubiese sentado al otro lado de la mesa en la que él se había instalado, comenzó a hablar:

—Vine a hablarle acerca de mi *en kai pan*. Ayer usted se asustó.

Yo: —Me sorprendió y sentí mi confusión. No era susto. Honestamente, no pensaba encontrar en usted a un spinozista o un panteísta.[34] Y usted me lo dijo tan abiertamente.

también la suya propia. J. G. Wachter fue quien difundió el uso de este lema para referirse a la filosofía de Spinoza, en conexión con la Cábala judía (véase Wachter, J. G., *Der Spinozismus im Jüdenthumb, oder, die von dem heütigen Jüdenthumb, und dessen Geheimen Kabbala Vergötterte Welt* [*El spinozismo en el judaísmo o el mundo divinizado por el judaísmo actual y su Kabbala secreta*], Ámsterdam, Wolters, 1699). Este texto tuvo una gran circulación y se transformó, junto con el artículo de Bayle, en una de las fuentes más importantes de información sobre Spinoza durante todo el siglo XVIII en Alemania.

[33] Christian Heinrich Wolke (1741-1825) fue profesor y director junto con Basedow de un renombrado establecimiento educativo de la ciudad de Dessau, denominado *Philantropin*, orientado a una pedagogía de la filantropía. Wolke visitó a Lessing en 1780, de camino hacia Holanda.

[34] El término *panteísta* (*pantheist*) fue utilizado por primera vez por el filósofo John Toland en 1705, en su obra *Socinianism truly stated* para referirse a aquel que sostiene la posición según la cual Dios y el mundo son la misma cosa. En 1720 utilizó el término *Pantheisticon* en su libro en latín que llevaba ese título. Wachter fue quien popularizó

En gran medida había venido aquí con el propósito de recibir de usted una ayuda contra Spinoza.

Lessing: —Entonces, ¿usted lo conoce?

Yo: —Considero que lo conozco como muy pocos lo han conocido.[35]

Lessing: —Entonces es imposible ayudarlo. Mejor conviértase en su amigo. No hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza. /14/

Yo: —Puede que sea cierto. Pues el determinista, si desea ser consecuente, debe transformarse en fatalista; el resto se sigue de allí.

Lessing: —Veo que nos entendemos. Y esto aviva todavía más mi deseo de escucharlo exponer cuál es en su opinión el espíritu del spinozismo. Me refiero a aquel que se ha encarnado en Spinoza mismo.

la identificación entre spinozismo y panteísmo (cf. Wachter, J. G., *El spinozismo en el judaísmo...*, *op. cit.*, especialmente la parte III: "En la que se refuta la divinización del mundo de B. d. Spinoza"). Acerca del panteísmo de Lessing, véanse los dos fragmentos que escribió y envió a Mendelssohn en 1763: "A través de Spinoza, Leibniz dio solo con la pista de la armonía preestablecida" y "Sobre la realidad de las cosas fuera de Dios" (al respecto, véase el estudio preliminar de este libro). Estos fragmentos se incluyen traducidos al castellano en Mendelssohn, M. y G. E. Lessing, *Debate sobre Spinoza...*, *op. cit.*

[35] En un pasaje autobiográfico de su diálogo *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* [*David Hume. Sobre la creencia: o idealismo y realismo*], publicado en 1787 (JW II, pp. 127-290), Jacobi relata la serie de eventos que lo condujeron al estudio de Spinoza. Según él, fue la lectura del ensayo de Mendelssohn que había obtenido el primer premio en el concurso de la Academia de Berlín en el año 1763 lo que renovó una antigua inquietud, pues el texto de Mendelssohn exponía y defendía la prueba ontológica de la existencia de Dios, de la que él siempre había desconfiado. Jacobi relata que se decidió, entonces, a estudiar el argumento desde sus orígenes, con el objetivo de demostrar que era falaz. Recordó haber leído en Leibniz que el spinozismo era el *cartesianismo exagerado* y tomó la determinación de volcarse al estudio de la doctrina de Spinoza. Según sus propias palabras: "allí me enfrenté con la prueba cartesiana en toda su claridad y comprendí para qué Dios valía y para cuál no valía en absoluto" (JW II, pp. 187-188). Así pues, el estudio de Spinoza lo convenció de que la existencia de Dios –del verdadero Dios– no podía ser demostrada racionalmente. Acerca de este punto, véase el estudio preliminar de este libro.

Yo: —No es otro que el antiquísimo *a nihilo nihil fit*,[36] que Spinoza comprendió de un modo más profundo que los filósofos cabalistas y otros antes que él. De acuerdo con estos conceptos más profundos, descubrió que en toda generación en el seno de lo infinito, sean cuales sean las imágenes con las que se lo disfraza, *se pone algo a partir de la nada*. Por lo tanto, rechazó todo *tránsito* de lo infinito a lo finito y, definitivamente, las causas transitorias, secundarias o remotas y en lugar de un *ensoph* emanente puso uno inmanente,[37] una causa del mundo inherente, eterna, en sí misma inmutable, la cual, junto con todo aquello que se sigue de ella, es una y la misma.*

/15/ "Esta causa inherente e infinita no posee, *explicite*, ni entendimiento ni voluntad, ya que en virtud de su *uni-*

[36] Este principio puede ser rastreado en los presocráticos. Se refiere a la doctrina de la eternidad del mundo y, según Aristóteles, es compartido por todos los filósofos de la naturaleza (véase Aristóteles, *Metafísica*, XI, 6, 1062b, pp. 24-26). Tanto P. Bayle como J. G. Wachter habían conectado este principio con la filosofía spinozista y con el ateísmo (cf. Bayle, P., *Diccionario histórico y crítico*, *op. cit.*, artículo "Spinoza"; y Wachter, J. G., *El spinozismo en el judaísmo...*, *op. cit.*, pp. 223 y ss.).

[37] *Ensoph* es uno de los conceptos centrales de la Cábala judía medieval y proviene de la sustantivización de la frase "no hay fin". Se trata del término cabalístico para designar el infinito, el Dios escondido que posee la potencia de revelarse y de expandir sus fuerzas misteriosas para formar los *sephiroth*, el Dios manifestado a través de sus diez atributos fundamentales. Wachter habla de este concepto y de cómo aparece en Spinoza (cf. Wachter, J. G., *El spinozismo en el judaísmo...*, *op. cit.*, pp. 81 y ss.).

* Continúo con esta exposición y resumo todo lo que me es posible sin recurrir a la forma de diálogo, para que no resulte demasiado extenso. Lo que sigue a continuación fue motivado porque Lessing señaló como lo más oscuro de Spinoza aquello que Leibniz había considerado de la misma manera y que no había comprendido en absoluto (Leibniz, G. W., *Teodicea* § 173) [Nota de MJS: Leibniz, G. W., *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Nouvelle édition augmentée de l'histoire de la vie et des ouvrages de l'auteur par le Chevalier de Jaucourt*, t. 2, Lausanne, 1760, en Gerhardt t. VI, p. 217; en castellano: Leibniz, G. W., *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, traducción de P. Azcárate, Buenos Aires, Claridad, 1946.] Hago esta aclaración de una vez para siempre, y de aquí en más no la repetiré cuando me tome la misma libertad.

dad trascendental y de su infinitud universal absoluta no puede tener ningún objeto del pensamiento o del querer. Y una facultad de producir un concepto *antes del concepto* o un concepto que fuera anterior a su objeto y a *la sola causa de sí mismo*, así como una voluntad que /16/ produjese el querer y se determinara a sí misma *por completo* son cosas totalmente absurdas.

"La objeción según la cual una serie infinita de efectos es imposible -no son *meros* efectos, pues la causa inmanente es siempre y en todo lugar- se refuta a sí misma, porque una serie que no surge de la nada debe ser absolutamente infinita. Y asimismo se sigue de allí que cada concepto particular debe surgir de otro concepto particular y que debe referirse inmediatamente a un objeto real y existente; y que en la causa primera, que es la naturaleza infinita, no pueden encontrarse pensamientos particulares ni determinaciones particulares de la voluntad, sino únicamente la materia originaria,[38] interior, primera y universal, de la cual estos están hechos. La causa primera no puede actuar según propósitos ni causas finales, al igual que ella misma tampoco existe para un determinado propósito ni en función de una causa final. Del mismo modo, no puede tener un *fundamento inicial*[39] ni una *finalidad* para realizar algo, al igual que en ella no hay ni *comienzo* ni *final*. En definitiva, /17/ lo que llamamos sucesión o duración es mera ilusión; pues dado que el efecto real coincide con su causa real y absoluta, distinguiéndose únicamente según la representación, la sucesión y la duración no deben ser, *según la verdad*, más que una determinada forma de considerar lo múltiple en lo infinito.

Lessing: —Entonces no nos enfrentaremos por nuestro credo.

Yo: —Esperemos que por ninguna causa. Pero mi credo no se encuentra en Spinoza.

[38] *Urstoff.*

[39] *Anfangs-grund.*

Lessing: —Quiero creer que no se encuentra en ningún libro.

Yo: —No solo eso. Creo en una causa del mundo personal, dotada de entendimiento.

Lessing: —¡Tanto mejor! Pues así tendré la oportunidad de escuchar algo totalmente nuevo.[40]

Yo: —No se haga demasiadas ilusiones. Para solucionar el asunto, me sirvo de un *salto mortale*[41] y a usted no le suele gustar bajar la cabeza.

Lessing: —No diga eso. No necesito realizar el salto con usted. Además, ha de volver a sostenerse sobre sus pies. Así que, si no es un secreto, /18/ le pido que me lo exponga.

Yo: —Puede aprenderlo observando mis movimientos. El asunto consiste en que, a partir del fatalismo, concluyo de modo inmediato contra el fatalismo y contra todo aquello que se encuentra ligado a él. Si solamente hay causas eficientes y no finales, entonces la facultad de pensar en toda la naturaleza es mera espectadora; su única función es la de acompañar el mecanismo de las fuerzas eficientes. La conversación que mantenemos en este momento es solo una exigencia de nuestro cuerpo; y el contenido completo de esta conversación se agota en sus elementos: extensión, movimiento, grados de velocidad, junto con los conceptos que los representan y los conceptos de esos conceptos. El inventor del reloj en realidad no ha inventado nada, sino que simplemente ha sido espectador de su surgimiento a partir de fuerzas que se desenvuelven ciegamente. Lo mismo ocurrió con Rafael, en el momento en que pintó *La escuela de Atenas*; y con Lessing, al escribir su *Natán*. Lo mismo vale para todos los sistemas filosóficos, obras de arte, formas de gobierno, guerras en mar y

[40] Esta es, sin duda, una muestra del gusto de Lessing por la ironía. Claramente, la posición según la cual la divinidad es un Dios personal inteligente no es en absoluto novedosa.

[41] Jacobi denomina *salto mortale* al procedimiento que le permite abandonar el ámbito de la demostración racional e instalarse en el ámbito de la fe. A continuación Jacobi expone este procedimiento.

en tierra; en fin, esto se aplica a todo lo posible. Pues del mismo modo los afectos /19/ y pasiones no tienen ningún efecto en tanto que son sentimientos y pensamientos, o más correctamente expresado, en tanto que *conllevan* sentimientos y pensamientos. Únicamente *creemos* que nos comportamos por ira, amor, generosidad o por decisiones racionales. ¡Pura ilusión! En todos estos casos, lo que nos mueve es en el fondo *algo* que *nada sabe* de todo eso y que, *en tanto tal*, se encuentra totalmente desprovisto de sentimiento y pensamiento. Estos, sentimiento y pensamiento, no son sino conceptos de la extensión, el movimiento y los grados de velocidad. Si alguien puede aceptar esto, yo no soy capaz de refutar su opinión.[42] Pero si no puede aceptarlo, entonces debe transformarse en la antípoda de Spinoza.

Lessing: —Veo que le gustaría que su voluntad fuese libre. Por mi parte, yo no anhelo una voluntad libre. Honestamente, lo que usted acaba de decir no me asusta en lo más mínimo. Es uno de los prejuicios de los seres humanos creer que el pensamiento es lo primero y lo más noble y querer derivarlo todo de él. Pues ciertamente todo, incluidas las representaciones, depende de principios más elevados. /20/ Extensión, movimiento y pensamiento se encuentran, como es evidente, fundados en una fuerza superior, que se encuentran muy lejos de agotar. Esta fuerza debe ser infinitamente más excelente que este o aquel efecto. Y, de este modo, también puede existir para ella una especie de goce que no solo supera todos los conceptos,

[42] Según Jacobi la doctrina de Spinoza es un fatalismo que conduce necesariamente a la negación de la voluntad libre. Ahora bien, Jacobi concluye que esta posición, en la medida en que es demostrada racionalmente por Spinoza y plasmada en su sistema, es irrefutable: "Si alguien puede aceptar esto, yo no soy capaz de refutar su opinión", dice. Esto es lo que vuelve necesario el salto mortal. La filosofía racionalista, llevada a su máxima expresión por Spinoza, es irrefutable mediante argumentos. Por lo tanto, si no se aceptan sus consecuencias prácticas, es necesario abandonarla por completo, pasar a otro ámbito totalmente distinto: el ámbito de la creencia, la revelación, la captación inmediata de la verdad.

sino que reside por completo *fuera* del concepto. El hecho de que nosotros seamos incapaces de pensarlo no anula su posibilidad.

Yo: —Usted va más lejos que Spinoza, pues para él, la *intuición intelectual* valía por sobre todo.[43]

Lessing: —¡Para el *ser humano*! Pero estaba lejos de considerar nuestra miserable manera de actuar según propósitos como el proceder más elevado y de situar el pensamiento en lo más alto.

Yo: —La intuición intelectual es, según Spinoza, la mejor parte de todas las naturalezas *finitas*, porque esta es la parte con la cual cada naturaleza finita logra elevarse por sobre su finitud. En cierto sentido podría decirse que Spinoza atribuyó a cada ser dos almas: una, que se relaciona únicamente con los seres particulares y actualmente existentes, y otra, que se relaciona con el todo.*

/21/ "A esta segunda alma le concede también inmortalidad. En cuanto a la sustancia única e infinita de Spinoza, para sí sola y separada de las cosas particulares, esta no posee ninguna existencia absoluta determinada. Si ella tuviera para su unidad, por así decirlo, una realidad propia, particular e individual, si tuviera personalidad y vida, entonces también en ella la intuición intelectual constituiría su mejor parte.

Lessing: —Bien. Pero ¿qué clase de representaciones le atribuye usted a su divinidad personal y extramundana?

[43] Traduzco *Einsicht* por "intuición intelectual". Véase E v, 23, esc. y E v, 40, cor. y esc.

* Aunque únicamente por medio de este cuerpo, /21/ que no puede ser un individuo absoluto –pues un individuo absoluto es tan imposible como un absoluto individual; *determinatio est negatio* (*Opera posthuma*, p. 558)– sino que la naturaleza y el concepto de lo infinito deben poseer propiedades y modalidades generales e inmutables. Con esta distinción se tiene una de las claves principales del sistema de Spinoza, sin la cual solo se encontrará allí confusión y contradicciones. [Nota de MJS: "Toda determinación es negación" (Ep. 50, p. 240). Jacobi hace referencia a la carta de Spinoza a J. Jelles, según la paginación de las *Obras póstumas* de Spinoza en latín, de 1677.]

¿Representaciones al estilo de las de Leibniz? Temo que, en su corazón, Leibniz mismo fue un spinozista.[44]

Yo: —¿Habla usted en serio?

Lessing: —¿Me lo pregunta /22/ usted en serio? Los conceptos leibnizianos de la verdad estaban constituidos de tal modo que él no podía soportarlo cuando se les ponía límites demasiado estrechos. De esta manera de pensar fluyeron muchas de sus afirmaciones y con frecuencia es difícil, incluso para los espíritus más sagaces, descubrir cuál fue su auténtica opinión. Es por esto que lo tengo en tan alta estima, esto es, a causa de esta gran manera de pensar, y no por esta o aquella opinión que aparentaba sostener o que efectivamente sostuvo.

Yo: —Correcto. A Leibniz le gustaba "sacar fuego de cada pedernal".[45] Pero usted decía, respecto de una determinada opinión, que Leibniz había coincidido con el spinozismo *en su corazón*.

Lessing: —¿Recuerda usted un pasaje de Leibniz en el que se afirma que Dios se encuentra en una perpetua expansión y contracción, y que en esto consiste la creación y la conservación del mundo?

[44] Acerca de la posición de Lessing respecto de la relación entre Spinoza y Leibniz, véanse los dos fragmentos escritos por él durante el año 1763: "A través de Spinoza, Leibniz dio solo con la pista de la armonía preestablecida" y "Sobre la realidad de las cosas fuera de Dios" en Mendelssohn, M. y G. E. Lessing, *Debate sobre Spinoza…, op. cit.*

[45] *Aus jeder Kiesel Feuer schlagen.* En la segunda edición, Jacobi incluye la referencia: "Véase Lessing, *Beiträge* [*Contribuciones*], I, p. 216". Se refiere al texto de Lessing titulado "Leibniz von den ewigen Strafen" ["Leibniz sobre las penas eternas"], publicado en la primera de las contribuciones de la publicación periódica fundada por Lessing *Sobre Historia y Literatura. De los fondos de la biblioteca ducal de Wolfenbüttel*, en 1773 (LM XI, pp. 470 y ss.). Como indica Andreu, se trata de un texto en el que Lessing defiende a Leibniz de las malas interpretaciones de los teólogos neologistas, que proponían demostrarlo todo racionalmente y abandonar los dogmas, e interpretaban que el mismo Leibniz había querido enseñar con su doctrina el abandono total del dogma y su reemplazo por las enseñanzas de la razón. Lessing, por su parte, intenta conservar el dogma, aunque mostrando que también la razón puede conocerlo (véanse la traducción al castellano y las notas a este texto de A. Andreu, en Lessing, G. E., *Escritos filosóficos y teológicos, op. cit.*, pp. 318 y ss.).

Yo: —Conozco sus fulguraciones,[46] pero este pasaje me es desconocido.

Lessing: —Lo buscaré y usted me dirá qué es lo que un hombre como Leibniz podía –o *debía*– estar pensando al afirmar eso.

/23/ Yo: —Muéstreme el pasaje. Pero debo advertirle de antemano que me vienen a la memoria tantos otros pasajes de este mismo Leibniz, tantas cartas, tratados, su *Teodicea* y sus *Nuevos ensayos*,[47] su trayectoria filosófica en general, que me hacen rechazar la hipótesis de que este hombre haya negado la existencia de una causa extramundana y creído en una causa intramundana del mundo.

Lessing: —Debo concederle este punto. Conserva usted la ventaja y admito que he hablado de más. Sin embargo, el pasaje al que yo me refiero, como tantos otros, continúa siendo muy extraño. ¡Pero no nos desviemos! ¿Qué representaciones le hacen creer a usted lo contrario del spinozismo? ¿Considera que los *Principia*[48] de Leibniz logran refutarlo?

Yo: —¿Cómo podría creer eso yo, que estoy convencido de que el determinista consecuente no se diferencia del fatalista? Las mónadas, junto con sus *vinculis*, dejan la extensión y el pensamiento, la realidad en general, tan incomprensibles para mí como antes y una vez allí, no sé

[46] Véase Leibniz, G. W., *Monadologie* [*Monadología*], 1715, § 47 (Gerhardt, t. VI p. 614); en castellano: Leibniz, G. W., *Escritos filosóficos*, edición y traducción de E. de Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1982, pp. 607-626.

[47] Leibniz, G. W., *Essais de Theodicée…, op. cit.*, y *Nouveaux essais sur l'entendement humain par l'auteur du système de l'harmonie préétablie*, en *Œuvres philosophiques latines et françaises de Leibniz*, Amsterdam/Leipzig, R. E. Raspe, 1765, en Gerhardt t. V, pp. 39-509; en castellano: Leibniz, G. W., *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, traducción de P. Azcárate, Buenos Aires, Claridad, 1946; Leibniz, G. W., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, traducción de J. Echeverría, Madrid, Alianza, 1992.

[48] Esta pregunta se refiere a la *Monadología*, que en ese momento era conocida como *Principia philosophiae*, pues así había sido publicada en 1768.

/24/ qué camino tomar. Siento como si me quitaran algo de los bolsillos. Ciertamente, no conozco ningún otro sistema que convenga mejor con el spinozismo que el de Leibniz. Y es difícil decir cuál de los dos autores nos engaña y se engaña a sí mismo más y mejor. ¡En serio! Mendelssohn ha mostrado con claridad que la *Harmonia præstabilita* se encuentra en Spinoza. Esto solo ya es suficiente para afirmar que en Spinoza debe haber muchos otros de los principios fundamentales leibnizianos o que Spinoza y Leibniz –quienes se hubiesen beneficiado muy poco de las enseñanzas de Wolff–[49] no habrían sido las cabezas consecuentes que indiscutiblemente fueron. Estoy seguro de poder exponer por completo, a partir de Spinoza, la doctrina del alma de Leibniz. En definitiva, ambos sostienen la misma doctrina de la libertad, y solo artificiosamente se distinguen sus teorías. Mientras que Spinoza (Epístola LXII, *Opera postuma*, pp. 584 y ss.)[50] explica nuestro sentimiento de libertad a través del ejemplo de una piedra que pensaría y creería que se esfuerza, tanto como puede, por conservar su movimiento, Leibniz /25/ explica eso mismo (*Teodicea* § 50) con el ejemplo de una aguja magnética que tuviese la intención de apuntar hacia el norte y creyera que gira independientemente de toda otra causa, sin ser consciente del movimiento imperceptible de la materia magnética.*

[49] En la segunda edición, Jacobi añade una referencia: "Véase Mendelssohn, *Escritos filosóficos*, tercer diálogo, hacia el final". Se refiere al tercer diálogo de los *Diálogos filosóficos* de Mendelssohn, publicados en 1755 por primera vez y nuevamente en 1771 junto con otros textos, bajo el título *Philosophische Schriften* [*Escritos filosóficos*]. En efecto, Mendelssohn se ocupa allí de este tema y afirma que Leibniz tomó la doctrina de la Armonía preestablecida de Spinoza, que es su verdadero inventor. Lessing le responde años más tarde, en sus fragmentos sobre Spinoza de 1763, y le manifiesta su desacuerdo. Según él en Spinoza no hay necesidad de armonizar lo que sucede en el ámbito de lo corpóreo con lo que sucede en el ámbito de lo anímico, pues tal como Spinoza lo afirma, cuerpo y alma son solo dos expresiones de una única realidad. Al respecto, véase Mendelssohn, M. y G. E. Lessing, *Debate sobre Spinoza...*, *op. cit.*, pp. 65 y ss.

[50] Ep 58, pp. 266 y ss.

* "Y esta es la famosa libertad humana, que todos se jactan de tener, y que tan solo consiste en que los hombres son conscientes de su

Leibniz explica las causas finales mediante un *appetitum*, un *conatum immanentem* (*conscientia sui præditum*). En este mismo sentido, Spinoza podría aceptarlas /26/ perfectamente. Según él, al igual que según Leibniz, *la representación de lo exterior y el deseo constituyen la esencia del alma*. En definitiva, si uno va al fondo del asunto se ve que, tanto en Leibniz como en Spinoza, cada causa final presupone una causa eficiente. El pensamiento no es la fuente de la sustancia, sino que la sustancia es la fuente del pensamiento. Por lo tanto, hay que aceptar algo no pensante como lo primero, anterior al pensamiento, algo que debe ser pensado como lo absolutamente primero, si bien no en el orden de la realidad efectiva, al menos según la representación, la esencia y la naturaleza interior. Es por ello que, con suficiente honestidad, Leibniz llamó a las almas *automates spirituels*.* Pero entonces –hablo aquí según los más profundos y absolutos conceptos leibnizianos, /27/ al menos hasta donde yo los entiendo– ¿cómo puede subsistir para

apetito /26/ e ignorantes de las causas por las que son determinados", dice Spinoza en la misma Epístola 63. [Nota de MJS: cf. Ep 58, p. 266.] Este giro con el cual los deterministas pensaban evitar el fatalismo no fue en lo más mínimo desconocido para Spinoza. Sin embargo, lo consideró de tan bajo nivel filosófico que incluso prefirió el *arbitrium indifferentiae* o la *voluntas aequilibrii*. Esto se ve, entre otros pasajes, en *Ética* I, prop. 33, escolio 2, hacia el final, en *Ética* III, prop. 9, escolio y especialmente en el prefacio a *Ética* IV.

* La misma denominación se encuentra en Spinoza, aunque no en su *Ética*, sino en el texto inconcluso *Tratado de la reforma del entendimiento*. El pasaje amerita que lo transcriba aquí. "Por el contrario, hemos mostrado que la idea verdadera es simple o compuesta de ideas simples y manifiesta cómo y por qué algo se hace o fue hecho, y que sus efectos objetivos en el alma proceden conforme a la razón de la formalidad del mismo objeto. Lo cual coincide con lo que dijeron los antiguos: a saber, que la verdadera ciencia procede de la causa a los efectos, excepto en que ellos nunca concibieron, que yo sepa, como nosotros aquí, que el alma actúa según leyes ciertas y cual un autómata espiritual" (*Opera posthuma*, p. 384). [Nota de MJS: TRE § 85, p. 32.] La derivación de la palabra *automaton* no me es desconocida, ni tampoco lo que Bilfinger señala al respecto. [Nota de MJS: Georg Bernhard Bilfinger (1693-1750), autor de *Dilucidationes philosphicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus*, 1725; segunda edición, 1768.]

sí en algún lugar y *actuar* el principio de todas las almas? ¿El espíritu antes que la materia, el pensamiento antes que el objeto? Este es el gran nudo que debió haber desatado para ayudarnos realmente a salir de la dificultad; y, sin embargo, lo dejó tan enredado como estaba.

Lessing: —No lo dejaré en paz hasta que exponga este paralelismo en toda su profundidad... la gente habla todavía de Spinoza como de un perro muerto...

Yo: —Y continuarán hablando de él de ese modo. Pues para comprender a Spinoza es necesario un largo y obstinado /28/ esfuerzo del espíritu. Y nadie lo ha comprendido, si alguna línea de la *Ética* permaneció oscura para él, si no comprendió de qué modo este gran hombre pudo estar firme e interiormente convencido de su filosofía, tal como lo manifiesta tan a menudo y con tanta insistencia. Aún hacia el final de sus días escribió: *non praesumo, me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio.*[51]* Una tranquilidad del espíritu como esta, semejante paraíso en el entendimiento, tal como los estableció esta mente iluminada y pura, muy pocos los han disfrutado.

Lessing: —¡Y usted no es spinozista, Jacobi!

Yo: —¡No! ¡Por mi honor!

Lessing: —Honestamente, entonces, /29/ su filosofía debe darle la espalda a toda filosofía.

Yo: —¿Por qué he de darle la espalda a toda filosofía?

Lessing: —Porque evidentemente usted es un completo escéptico.

Yo: —Al contrario, abandono una filosofía que hace necesario el completo escepticismo.

[51] "No presumo de haber hallado la mejor filosofía, sino que sé que entiendo la verdadera" (Ep 76, p. 320).

* En su carta a Albert Burg. Continúa del siguiente modo: "Si, en cambio, me pregunta usted cómo sé eso, le contestaré que del mismo modo que sabe usted que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos; y que con esto basta, no lo negará nadie que tenga el cerebro sano y no sueña en espíritus inmundos, que nos inspiran ideas falsas similares a las verdaderas, ya que lo verdadero es índice de sí mismo y de lo falso". [Nota de MJS: Ep 76, p. 320.] Spinoza hacía una gran diferencia entre tener una certeza y no dudar.

Lessing: —La abandona, pero... ¿hacia dónde se dirige?

Yo: —Hacia aquella luz de la que Spinoza dice que se ilumina a sí misma y a las tinieblas.[52] Amo a Spinoza porque él, más que ningún otro filósofo, me ha conducido al total convencimiento de que ciertas cosas no se pueden explicar; ante ellas no se debe desviar la mirada, sino que hay que tomarlas tal como uno las encuentra. No tengo ningún concepto tan interiorizado como el de las causas finales; ninguna convicción es en mí tan viva como *que hago lo que pienso*, en lugar *de que deba pensar solo lo que hago*. Sencillamente debo aceptar una fuente del pensamiento y de la acción, que permanece enteramente inexplicable para mí. Pero si no obstante quiero explicar de un modo absoluto, debo caer en la segunda proposición, cuya aplicación a los casos particulares /30/ y considerada en toda su dimensión, es insoportable para el entendimiento humano.

Lessing: —Se expresa usted casi tan vehementemente como la Dieta de Augsburgo. Pero yo permanezco un luterano honesto y sostengo "el error más bestial que humano, y la blasfemia, de que no existe ninguna voluntad libre", con lo cual también el espíritu *claro y puro* de su Spinoza podría declararse de acuerdo.[53]

Yo: —También Spinoza debió preocuparse, y no poco, por ocultar su fatalismo al abordar la conducta humana. Esto se ve especialmente en la cuarta y quinta parte de su *Ética*, donde me atrevo a decir que por momentos se rebaja, transformándose en un sofista. Y esto es lo que yo sostenía: que incluso la cabeza más grande, cuando quiere explicarlo

[52] Cf. E II, 43, esc.

[53] La Dieta de Augsburgo, de 1555, establece el principio *Cuius regio, eius religio* ("de quien rige, la religión"), según el cual cada príncipe tenía el poder de decidir la religión de sus súbditos entre la religión luterana y la católica. Además, reconoce la *Confessio Augustana*, esto es, la *Carta Magna* de la Iglesia luterana de 1530, la cual expone en su artículo XVIII la noción luterana del *servo arbitrio*. Lessing asocia aquí esa noción con la posición de Spinoza y su crítica a la libertad de la voluntad. Al respecto, véase Lutero, M., *De servo arbitrio*, Wittemberg, 1525, en *Werke*, Weimarer Ausgabe, t. 18, Weimar, 1908, p. 780.

todo absolutamente mediante conceptos claros y no quiere admitir nada más, debe llegar a disparates.

Lessing: —¿Y quién no quiere explicar?

Yo: —Aquel que no quiere explicar lo que es inconcebible, sino solo conocer el límite donde esto comienza y reconocer su existencia. Creo que él ha logrado producir en sí mismo el mayor espacio posible para una verdad /31/ auténticamente humana.

Lessing: —Palabras, querido Jacobi, ¡meras palabras! El límite que usted quiere establecer no se puede determinar. Y por el otro lado, deja el terreno libre y abierto para la fantasía, el sinsentido y la ceguera.

Yo: —Creo firmemente que ese límite puede ser determinado. *Establecerlo* no es lo que pretendo, sino solamente encontrar el límite que ya se encuentra establecido y dejarlo allí. Y en cuanto a la fantasía, el sinsentido y la ceguera...

Lessing: —Estos se sienten en casa allí donde reinan los conceptos confusos.

Yo: —Pero todavía más, allí donde reinan los conceptos engañosos. También la creencia[54] más ciega y absurda, si no la más estúpida, tiene allí su trono más alto. Pues aquel que alguna vez se ha enamorado de ciertas explicaciones, acepta ciegamente cada una de las consecuencias que se siguen de un silogismo que él mismo no puede invalidar, y es como si agachara su cabeza.

"Según mi opinión, el máximo mérito del investigador consiste en descubrir y revelar la *existencia*.[55] Para él, la explicación es solo un medio, el camino hacia el objetivo; es su fin próximo, pero jamás /32/ su fin último. Su fin último es aquello que no se deja explicar: lo indisoluble, inmediato, simple.

[54] Traduzco la palabra alemana *Glaube* ya por *creencia* ya por *fe*. Utilizo ambos términos de manera intercambiable, pues la lengua alemana no cuenta con dos palabras diferentes como el español o el inglés (*belief/faith*) y por lo tanto la palabra *Glaube* hace referencia tanto a la creencia en sentido epistemológico como a la fe en sentido religioso.

[55] Esta es, según Jacobi, la auténtica tarea del investigador filosófico y, por lo tanto, de la auténtica filosofía: descubrir y revelar el ser: "Dasein zu enthüllen, und zu offenbaren".

"El afán desmedido de explicación nos conduce tan vehementemente a buscar lo común que por ese motivo no prestamos atención a lo diferente. Constantemente queremos conectar, aunque a menudo obtendríamos una ventaja mucho mayor al separar. Además, en tanto que únicamente *juntamos* y *relacionamos* aquello que puede ser explicado de las cosas, surge en nuestra alma cierta luz[56] que la encandila más de lo que la ilumina. De este modo, sacrificamos lo que Spinoza -profundamente y con sublimidad- llama el conocimiento del género superior, a favor del conocimiento de los géneros inferiores. Cerramos el ojo del alma, con el que ella contempla a Dios y a sí misma, para observar con menos distracciones únicamente con los ojos del cuerpo.[57]

Lessing: —¡Bien, muy bien! Puedo servirme yo también de todo esto. En general, su *salto mortale* me parece bastante bien y comprendo de qué modo /33/ a un hombre de espíritu puede serle provechoso estar cabeza abajo, con el fin de avanzar hacia otro sitio. Lléveme con usted, si es posible.

Yo: —Si es tan amable de subirse a la superficie elástica que me da impulso, verá que el movimiento es sencillo.

Lessing: —para eso se requiere ya un salto, que ya no puedo exigirles a mis viejas piernas ni a mi pesada cabeza.

A esta conversación, de la que he expuesto aquí únicamente lo esencial, siguieron otras que, por más de un camino, nuevamente nos condujeron a estos mismos temas.

En una ocasión, esbozando una sonrisa, Lessing dijo que quizás él mismo era el ser supremo y que en ese momento se encontraba en el estado de máxima contracción. Le supliqué por mi existencia. Me respondió que no lo había dicho en ese sentido y me dio una explicación que me hizo acordar a

[56] Jacobi utiliza la palabra *Schein*, que puede ser traducida por "luz", "resplandor" o "apariencia". Lo que sigue es un juego de palabras que se basa en el sentido de esta palabra conectado con la luminosidad.

[57] Esto será retomado por Jacobi en el apéndice VII incluido en la segunda edición de esta obra, de 1789. Véase la traducción de este texto, más adelante en este volumen.

Heinrich Moore y a F. M. von Helmot.[58] Lessing se explicó aun más claramente, pero de tal modo que, por sus palabras, se volvía sospechosamente /34/ cabalístico.[59] Esto le pareció bastante divertido y yo aproveché la oportunidad para discutir desde el punto de vista de la cábala *en sentido estricto* que es imposible que lo finito en y por sí mismo surja de lo infinito, así como es imposible llegar a conocer a través de alguna fórmula el pasaje del uno al otro o incluso su proporción. Por lo tanto, si uno quiere decir algo acerca de esto, hay que hablar según la revelación. Lessing sostuvo que él prefería obtenerlo todo "de modo natural" y yo, por mi parte, sostuve que no podía haber una filosofía natural de lo sobrenatural y que sin embargo ambos -lo natural y lo sobrenatural- evidentemente existían.

Cuando Lessing quería representarse una divinidad personal, la concebía como el alma de la totalidad, y concebía la totalidad por analogía con un cuerpo orgánico. Esta alma de la totalidad era, pues, como todas las otras almas, de acuerdo con todo sistema posible, *en tanto que alma*, /35/ únicamente un efecto.* Pero su extensión orgánica no podía ser pensada por analogía con las *partes* orgánicas de esta extensión, en la medida en que esta extensión no podría relacionarse con nada que existiese fuera de ella, ni podría recibir nada de fuera ni darle nada. Por lo tanto, para mantenerse viva, de tanto en tanto esta divinidad debía replegarse de cierta manera en sí misma, reuniendo en sí la muerte y la resurrección con la vida. Pero, acerca de la economía interior de un ser semejante, uno podría hacerse diversas representaciones.

Lessing adhería firmemente a esta idea y recurría a ella en casos muy diversos, a veces en broma, a veces en serio.

[58] Franciscus Mercurius van Helmont (1618-1699) y Henry Moore (1614-1687).

[59] Jacobi utiliza aquí la palabra *Cabbalisterei* que, según los editores de la JWA, se refiere a la denominada cábala luterana, inspirada en el neoplatonismo (cf. JWA I, 2, p. 413) y que Jacobi distingue, como queda claro a partir de la continuación del texto, de la cábala antigua.

* También según el sistema de Leibniz. Solo a través del cuerpo (o del concepto del cuerpo) la entelequia deviene espíritu.

Estando en la casa de Gleim,* mientras nos encontrábamos sentados a la mesa, súbitamente se largó a llover /36/ y Gleim se lamentó, pues después de la mesa íbamos a pasar a su jardín y Lessing, que estaba sentado a mi lado, dijo:

—Jacobi, como usted sabe, quizás sea *yo* quien hace esto.**

Yo respondí:

—O quizás sea yo.

Gleim nos miró como si fuésemos un poco tontos, del mismo modo que, durante los tres días que pasamos en su casa, se había preocupado por respondernos, sin cansarse, siempre con su buen humor y su graciosa ironía, siempre con sus bromas cariñosas, y a veces agudas y filosas.

La idea de un ser personal absolutamente infinito, en un estado de invariable goce de su suprema perfección era insoportable para Lessing. Unía a esta idea la representación de un infinito aburrimiento, que le ocasionaba angustia y dolor.

/37/ Una perduración de los seres humanos después de la muerte ligada a la personalidad no le parecía totalmente inverosímil. Me dijo que había encontrado en Bonnet,[60] a quien en ese momento estaba releyendo, ideas acerca de estos asuntos que coincidían de modo extraordinario con las suyas propias, y en general con su sistema. El derrotero de la conversación y mi conocimiento detallado de Bonnet

* Lessing tuvo la amabilidad, luego de que yo hubiese estado en Hamburgo y lo visitara en su casa por segunda vez, de acompañarme a Halberstadt. [Nota de MJS: Jacobi y Lessing visitaron a Gleim del 12 al 15 de agosto de 1780. Johann Wilhelm Ludwig Gleim (1719-1803) fue una personalidad fundamental de la escena literaria alemana de la época. Su casa en Halberstadt fue un centro de encuentro para las figuras más importantes de la escena literaria alemana. Su principal contribución a la literatura probablemente sean sus *Preussische Kriegslieder von einem Grenadier* (*Canciones de guerra prusianas de un granadero*), de 1758, inspiradas en las campañas militares de Federico II.]

** En el sentido en que se dice: "yo digiero, produzco buenos o malos jugos gástricos, etcétera".

[60] Bonnet, Charles (1720-1793), biólogo, naturalista y filósofo suizo. Defensor del cristianismo. Jacobi lo había conocido durante su estadía de estudio en Ginebra.

–cuyas obras completas yo sabía casi de memoria– hizo que me abstuviera de pedirle más precisiones al respecto. Desde aquel entonces, en que el sistema de Lessing no me era ni oscuro ni dudoso, no he vuelto a consultar a Bonnet con este propósito, hasta que finalmente la situación actual me ha obligado hoy a hacerlo. El escrito de Bonnet que Lessing estaba releyendo en aquel momento no era sino el *Palingénésie*, texto *bien conocido por usted*.[61] Es probable que el parágrafo VII de la primera parte de esa obra en conexión con el capítulo XIII de la sección IV de la *Contemplation de la nature*, al que Bonnet mismo hace referencia, contengan las ideas a las que Lessing hizo referencia. Me llamó la atención un pasaje (p. 246 de la primera edición original) /38/ en el que Bonnet dice: *Seroit-ce donc qu'on imagineroit que l'univers seroit moins harmonique, j'ai prèsque dit, moins organique, qu'un Animal?*[62]

El día en que me despedí de Lessing para continuar mi viaje hacia Hamburgo, conversamos sobre estos asuntos larga y seriamente. En nuestras filosofías discrepábamos muy poco; y solo nos diferenciábamos en nuestra creencia. Le entregué a Lessing tres escritos del joven Hemsterhuis, de quien él

[61] Bonnet, C. *Palingénesie philosophique, ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants* [*Palingénesis filosófica o ideas sobre el estado pasado y sobre el estado futuro de los seres vivos*], Zurich, Orell Geßner Fueßli, 1769. En este texto, Bonnet demuestra, a partir de conceptos leibnizianos, la inmortalidad del alma humana y sostiene también la inmortalidad del alma de los animales. Parte de este texto había sido traducido al alemán por Johann Kaspar Lavater y publicado bajo el título *Johann Caspar Lavaters Zueignungsschrift der Bonnetischen Philosophischen Untersuchung der Beweise für das Christenthum an Herrn Moses Mendelssohn in Berlin* [*Escrito enviado por Johann Caspar Lavater al Señor Moses Mendelssohn de Berlín sobre las investigaciones de Bonnet acerca de las pruebas a favor del cristianismo*], Zurich, Auf Rosten guter Freunde, 1770. Jacobi afirma que Mendelssohn conocía bien este texto, porque la polémica con Lavater acerca de las pruebas racionales a favor del cristianismo había sido originada por ese escrito. Al respecto, véase el estudio preliminar de este libro.

[62] "¿Será entonces que imaginaremos que el universo es menos armónico –casi digo, menos orgánico– que un animal?" (Bonnet, Ch., *Palingénesis filosófica*..., *op. cit.*, tomo I, p. 246).

no conocía más que la carta sobre la escultura: *Lettre sur l'homme et ses rapports*, *Sophyle* y *Aristée*.[63] Dado que había conseguido el *Aristée* al pasar en viaje por Münster y aún no lo había leído, me separé de él con disgusto, pero el ansia de Lessing por la obra era demasiado grande.

Al regresar a Wolfenbüttel, encontré a Lessing totalmente fascinado por este mismo *Aristée*, al punto que estaba determinado a traducirlo él mismo. Era, según dijo Lessing, spinozismo revelado /39/ y en un envoltorio exotérico tan bello que este envoltorio mismo contribuía al desenvolvimiento y a la explicación de la doctrina que guardaba en su interior. Le aseguré que Hemsterhuis, hasta donde yo sabía –en aquel entonces yo todavía no lo conocía personalmente– no era un spinozista.[64] Esto mismo me había asegurado Diderot acerca de él.[65]

—Lea el libro —respondió Lessing—, y no lo dudará más. En la *Carta sobre el hombre y sus relaciones* es aún oscilante y es posible que Hemsterhuis no fuese todavía en ese momento completamente consciente de su spinozismo. Pero ahora es evidente que lo tiene muy claro.

Para que este juicio no parezca paradójico, es necesario conocer el spinozismo tan íntimamente como lo conocía Lessing. Lo que él llama el envoltorio exotérico del *Aristée* puede ser con todo fundamento considerado como el mero desarrollo de la doctrina acerca del inseparable, íntimo y eterno vínculo que existe entre lo infinito y lo finito, entre la fuerza universal y –todavía– indeterminada con la indi-

[63] Hemsterhuis, F., *Lettre sur l'homme et ses rapports* [*Carta sobre el hombre y sus relaciones*], París, 1772; Hemsterhuis, F., *Sophyle ou de la philosophie* [*Sophyle o acerca de la filosofía*], París, 1778; Hemsterhuis, F., *Aristée ou de la Divinité* [*Aristée o acerca de la divinidad*], París, 1779.

[64] Hemsterhuis y Jacobi se conocieron personalmente a principios de 1781, cuando el filósofo holandés visitó Pempelfort y se hospedó en casa de Jacobi durante una semana (cf. Grucker, E., *François Hemsterhuis. Sa vie et ses Œuvres*, París, Durand, 1866).

[65] Diderot había visitado a Jacobi en Pempelfort el 24 de agosto de 1773 y fue durante esta visita que hablaron de Hemsterhuis. Véase la carta de Jacobi a Sophie la Roche del 30 de agosto de 1773 en JBW I, 1, p. 211.

vidual determinada, y la necesaria contradicción en sus orientaciones. /40/ Todo lo demás que se encuentra en el *Aristée* difícilmente podría ser utilizado para acusar a su autor de spinozista. Sin embargo, a este respecto, debo atestiguar que indudablemente Hemsterhuis no es un spinozista y que esta doctrina, en sus puntos esenciales, le es totalmente repugnante.

En aquel momento, Lessing todavía no había leído el ensayo *Sur les désirs* de Hemsterhuis.[66] Llegó en una encomienda a mi nombre luego de que yo me hubiese marchado.* Lessing me escribió, explicando que su impaciente curiosidad lo había obligado a abrir el paquete, y me envió el contenido a Kassel. "Acerca del escrito", añadía, "que me ha proporcionado un placer extraordinario, le diré más, más adelante".

Poco antes de su muerte, el 4 de diciembre, me escribió: "Leyendo ***[67] he recordado /41/ que me había comprometido a enviarle mis opiniones acerca del sistema del amor de Hemsterhuis. No va a creer hasta qué punto estas opiniones coinciden con este sistema que, según mi opinión, en realidad no explica nada y que, para hablar con los matemáticos, no parece ser más que la sustitución de una fórmula por otra, lo cual hace que me extravíe en nuevos

[66] Hemsterhuis, F., *Lettre sur les désirs à M. T. D. S.* [*Carta sobre los deseos a M. T. D. S.*], París, 1770.

* Durante mi primera estadía en Wolfenbüttel me había visto obligado a encargarlo, para satisfacer el gran deseo que Lessing tenía por este libro.

[67] En la tercera edición Jacobi incluye la palabra suprimida: *Woldemar*. Se trata de su segunda novela filosófica, que sufre diferentes reformulaciones. Los primeros fragmentos aparecen entre mayo y diciembre de 1777 en el *Teutscher Merkur*, con el título *Freundschaft und Liebe. Eine wahre Geschichte, von dem Herausgeber von Eduard Allwills Papieren* [*Amistad y amor. Una historia verdadera, por el editor de Los papeles de Eduard Allwill*]. En 1779 se publica *Woldemar, eine Seltenheit aus der Naturgeschichte. Erster Band* [*Woldemar, una rareza de la historia natural, primer tomo*]. Y Jacobi publica la continuación, titulada *Ein Stück Philosophie des Lebens und der Menschheit. Aus dem zweyten Bande von Woldemar* [*Un fragmento de filosofía de la vida y de la humanidad. Segundo tomo de Woldemar*] por entregas, en el *Deutsches Museum* entre abril y mayo de ese mismo año.

errores más que proveerme una clave de comprensión. Pero ¿estoy ahora en condiciones de escribir lo que *quiero*? Ni siquiera lo que debo... etcétera, etcétera".

Antes de que las opiniones de Lessing me fueran reveladas de la manera en que he expuesto aquí, me encontraba en la firme convicción, basada en testimonios, de que Lessing era un teísta ortodoxo.[68] Sin embargo, esto hacía que algunos pasajes de *La educación del género humano*, especialmente el § 73,[69] me resultaran completamente incomprensibles. Quisiera saber si alguien puede explicar este pasaje de algún otro modo que no sea apelando a ideas spinozistas. Según estas ideas, en cambio, la expli-

[68] Habría que entender, en sentido estricto, un "deísta ortodoxo", ya que según sus defensores su posición era la de negar la revelación, al igual que lo hacía el autor de los *Fragmentos de un desconocido* editados por él.

[69] El § 73 de esta obra, fundamental para la discusión acerca del spinozismo de Lessing, dice lo siguiente: "Por ejemplo, la doctrina de la Trinidad. ¿Qué pasaría si esta doctrina condujera al entendimiento humano, luego de innumerables extravíos en todas direcciones, a reconocer que Dios no puede ser *uno* en el sentido en que las cosas finitas son *unas* y que su unidad debe ser una unidad trascendental, la cual no excluye un tipo de pluralidad? ¿No debería Dios poseer, al menos, la más completa representación de sí mismo? Esto es, una representación en la que se encuentre todo lo que hay en él mismo. Pero ¿se encontraría en ella todo lo que hay en Dios mismo, si de su *realidad necesaria*, así como de sus restantes propiedades, no hubiera más que una representación, una mera posibilidad? Esta posibilidad agota la esencia de sus restantes propiedades, pero ¿agota también la de su realidad necesaria? Me parece que no. Por lo tanto, o bien Dios no posee una representación completa de sí mismo o esta representación completa es tan necesariamente real como lo es él mismo, etcétera. De hecho, la imagen de mí mismo en el espejo no es más que una representación vacía de mí, pues únicamente tiene de mí lo que dejan en su superficie los rayos de luz. Pero si esa imagen tuviera *todo* lo que yo tengo, todo sin excepción, ¿sería aún una representación vacía o sería, más bien, una verdadera duplicación de mí mismo? Si pienso que reconozco en Dios una duplicación semejante, tal vez solamente me equivoco porque mis conceptos están sujetos al lenguaje y porque tanto permanece siempre inefable, que aquellos que pretenden difundir una idea de ello, difícilmente hubieran logrado expresarse de manera más comprensible y adecuada que a través de la apelación a un *Hijo*, que Dios engendra desde la eternidad". (Lessing, G. E., *La educación del género humano*, *op. cit.*, § 73).

cación se vuelve muy fácil. El Dios de Spinoza es el puro principio de la realidad[70] /42/ en todo lo real, del ser en toda existencia, carente por completo de individualidad y absolutamente infinito. La unidad de este Dios se basa en la identidad de lo que no puede ser diferenciado y por lo tanto no excluye un tipo de pluralidad. Considerada *exclusivamente* en esta unidad trascendental, la divinidad debe carecer absolutamente de la realidad, que solo puede encontrar su expresión en individuos determinados. Así pues, esta, la *realidad*, con su concepto, reside en la *natura naturata* –el Hijo desde la eternidad– mientras que aquella, la *posibilidad*, la *esencia*, lo *sustancial de lo infinito*, con sus conceptos, reside en la *natura naturanti* –el Padre.*

Lo que me he esmerado por exponer hace unos instantes acerca del espíritu del spinozismo me convence de que /43/ continuar desarrollando este punto sería aquí superfluo.

Usted sabe tan bien como yo que dichas representaciones han habitado desde tiempos remotos entre los hombres bajo diversas imágenes, más o menos confusas. Pero el lenguaje está sujeto aquí a los conceptos, al igual que un concepto está sujeto al otro.[71]

Que Lessing a menudo y con insistencia refirió al *en kai pan* como la quintaesencia[72] de su teología y de su filosofía puede ser confirmado por otros muchos. Era frecuente que lo mencionara y en ocasiones lo escribiera como su lema predilecto. Puede verse en el pabellón del jardín de Gleim,

[70] *Würklichkeit.*

* Le ruego al lector que no se detenga en este brevísimo comentario, escrito de prisa y, por lo tanto, extremadamente oscuro. En la tercera carta el asunto aparecerá suficientemente aclarado. [Nota de MJS: Acerca de los conceptos de *natura naturans* y *natura naturata* en Spinoza, véase E I, 29, esc.]

[71] Esta frase, tal como Jacobi mismo lo indica en la segunda y tercera edición de este texto, remite al final del § 73 de *La educación del género humano* de Lessing. Véase la nota 69 en este texto.

[72] *Inbegriff.*

escrito de la propia mano de Lessing, debajo de una divisa que yo mismo escribí.[73]

/44/ Lo que he expuesto no constituye ni la décima parte de lo que podría haber narrado si mi memoria hubiese querido auxiliarme suficientemente en lo relacionado al modo y las expresiones. Es por ello que a lo largo de mi relato he hecho hablar a Lessing del modo más prudente que me fue posible. Cuando uno conversa durante días y acerca de cosas muy diferentes, es imposible no perder los detalles. Y debo decir algo más. Una vez que estuve totalmente convencido de que *Lessing no creía en una causa de las cosas que se diferenciara del mundo*, o de que *Lessing era spinozista*,[74] todo lo que me dijo después a este mismo respecto, de esta o aquella nueva manera, no quedó grabado en mí más profundamente como otras cosas. No me esforcé por retener sus palabras, pues me pareció muy comprensi-

[73] Herder confirma haber visto la inscripción hecha por Lessing a la que se refiere Jacobi. Lo hace en una carta a Jacobi del 29 de mayo de 1783 (cf. JBW I, 3, p. 156). También Johann Albert H. Reimarus confirma que había visto este lema en uno de los cuadernos de Lessing. Esto se lo informa a Mendelssohn en una carta del 11 de noviembre de 1783 (véase JubA 13, p. 155).

[74] En uno de sus fragmentos enviados a Mendelssohn en 1763 y publicados póstumos, Lessing afirma: "Pueden explicarme como se quiera la realidad de las cosas fuera de Dios, pero tengo que confesar que no puedo comprenderla. Suele entenderse esta realidad como *el complemento de la posibilidad*; pero yo me pregunto: ¿existe en Dios una idea de este complemento de la posibilidad o no? ¿Quién podrá sostener esto último? Pero si se afirma que Él posee ese concepto, entonces la cosa misma está en él, y por lo tanto todas las cosas son reales en Él mismo. Se podrá decir que el concepto que Dios tiene de la realidad de una cosa no agota la realidad de esa cosa fuera de Él. ¿No lo hace? Entonces la realidad fuera de Él debe tener algo que la diferencie del concepto que Él posee de la realidad. Es decir, en la realidad fuera de Él debe haber algo de lo cual Dios no posee ningún concepto. ¡Un absurdo! Pero si esto no es así, entonces en el concepto que Dios tiene de la realidad de una cosa debe poder hallarse todo lo que se encuentra en su realidad fuera de Él. De esta manera, ambas realidades son una; y todo lo que ha de existir fuera de Dios existe en Dios" (Lessing, G. E., "Sobre la realidad de las cosas fuera de Dios", en Mendelssohn, M. y G. E. Lessing, *Debate sobre Spinoza...*, *op. cit.*, pp. 99-100).

ble que Lessing fuera spinozista. Si él hubiese afirmado lo contrario, habría despertando mi curiosidad intelectual y es muy probable /45/ que hoy pudiera dar cuenta de cada palabra significativa.

Con esto quedaría satisfecha gran parte de lo que usted, estimado señor, me ha solicitado y solamente tendría que responder ahora brevemente a algunas preguntas puntuales.

Estas preguntas puntuales, estimado señor, debo admitir que me han extrañado un poco, porque presuponen en mí cierta ignorancia –por no pensar algo peor– en la que quizás yo *podría* encontrarme, pero que usted sospecha y expresa despreocupadamente sin ninguna prueba exterior que lo autorice a hacerlo.

Usted pregunta: "Si Lessing me había dicho secamente: considero el sistema de Spinoza como verdadero y bien fundado. ¿Y a qué versión de este sistema se había referido? ¿A aquel presentado en el *Tratado teológico político* o en los *Principios de filosofía cartesiana*, o a aquel que, luego de la muerte de Spinoza, Ludovicus Meyer había dado a conocer bajo su nombre?".

/46/ Aquel que sabe algo acerca de Spinoza sabe también la historia de su demostración del sistema de Descartes y que esta no tiene nada que ver con el spinozismo.*

Acerca de un sistema de Spinoza que Ludovicus Mayer haya dado a conocer después de la muerte de Spinoza, no sé nada. Debe referirse entonces a las *Obras póstumas* mismas. O quizás únicamente al prefacio y entonces: ¿Lessing debió haberse burlado de mí, cuando sostuvo que la interpretación del spinozismo, tal como se encuentra allí contenida, era su credo? ¡Esto sería demasiado!

* Es decir, en la medida en que los *Principios de filosofía de Descartes* contienen proposiciones que no son compatibles con la doctrina expuesta en el *Tratado teológico político* y la *Ética*. En este sentido únicamente pueden oponerse entre sí. Véase el prefacio a los *Principios de filosofía de Descartes*, la carta de Spinoza a Heinrich Oldenburg (*Opera posthuma*, p. 422 [Nota de MJS: Ep 7, pp. 37-38]) y la carta a W. Blyenberg (*Ibid.*, p. 518 [Nota de MJS: Ep 27, pp. 160-162]).

Por lo tanto, debe referirse a las *Obras póstumas* mismas. Pero si efectivamente se refiere a ellas, entonces no puedo /47/ comprender cómo es que usted pretende oponerles el *Tratado teológico político*. Todo lo que de la doctrina de Spinoza contiene el *Tratado teológico político* se encuentra totalmente de acuerdo con sus escritos póstumos. Incluso él mismo, hasta el final de sus días, lo menciona explícitamente y en más de un lugar.

También pregunta usted: "Si Lessing había aceptado el sistema tal como Bayle lo había malinterpretado o según las mejores interpretaciones que habían hecho otros".

Existe una diferencia entre comprender y no comprender mal. Bayle no comprendió erróneamente el sistema de Spinoza en lo que se refiere a sus consecuencias. Solo puede decirse que no lo comprendió con suficiente profundidad, que no logró ver los fundamentos de esas conclusiones tal como las comprendió su autor. Si, según la acusación que usted hace, Bayle comprendió mal a Spinoza, entonces en el mismo sentido, comprendió un poco *peor* a Leibniz. Compare, si es tan amable, la exposición que hace Bayle en las primeras líneas de la nota N con lo que /48/ dice Leibniz acerca de la doctrina de Spinoza en los §§ 31, 173, 374 y 393 de su *Teodicea*. Si Leibniz y Bayle no comprendieron mal el sistema de Spinoza, entonces fueron los otros los que, creyendo que podían explicarlo mejor, los comprendieron mal a ellos o sencillamente los falsearon. Estos últimos no se cuentan entre los míos y puedo afirmar que tampoco entre los de Lessing.

La frase: "Querido hermano, el tan difamado Spinoza probablemente tuvo, en más de un asunto, una mejor comprensión, etc.", no la escuché de boca de Lessing.

Si he expuesto mis protestas de un modo tan duro y seco, por favor, querido y noble Mendelssohn, no me interprete mal. Frente a un hombre a quien venero tanto como a usted, este tono fue el único que me pareció apropiado.

Suyo... etcétera.

PROMETEO[75]

Cubre tu cielo, ¡oh, Zeus!,
con una bruma de nubes,
y, como los jóvenes
que decapitan cardos,
ejercítate contra los robles
y las cimas de las montañas.
Mas debes dejarme
mi tierra,
y mi cabaña,
que tú no construiste,
y mi fogón y sus brasas
¡que tú me envidias!

[75] El poema "Prometeo" se imprimió en cuatro páginas sin numerar, insertas entre las páginas 48 y 49. Se trata de un poema inédito hasta el momento, que Goethe probablemente le había entregado personalmente en 1774, durante el primer encuentro que se produjo entre ellos y en el cual, según sus testimonios, conversaron largamente acerca de Spinoza. Jacobi lo imprime sin incluir el nombre de su autor. Sin embargo, el hecho de que el libro estuviera encabezado por otro poema de Goethe que abordaba una temática similar era suficiente para que el lector conectara ambos y le atribuyera también la autoría de este segundo. El poema fue publicado por Goethe en el tercer tomo de *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* [*Poesía y verdad*]. Consiste en una apología de la autonomía del hombre. Su tema central es la autoafirmación del sujeto frente a los dioses, que Goethe presenta como miserables y débiles. A su vez, otra fuerza surge como gobernándolo todo: el destino. Jacobi ve en este himno la expresión más perfecta de lo que él intenta denunciar: la postulación del reinado de la necesidad en la naturaleza conduce a renunciar a la existencia de una divinidad creadora, trascendente, personal. El poema puede ser considerado, pues, como un símbolo del panteísmo spinozista así como también de la posición de Goethe y los representantes del *Sturm und Drang*. Esto revela que Jacobi se enfrenta a un doble enemigo. Por un lado, quiere denunciar las contradicciones de la Ilustración y explicitar las consecuencias a las que conduce una filosofía racionalista consecuente. Pero, por otro lado, se propone desenmascarar a los *Stürmer* –especialmente a Goethe y Herder– como panteístas y ateos y, por lo tanto, mostrar que la adoración de la naturaleza y del ser humano conducen a esas mismas consecuencias inaceptables.

No conozco nada más pobre bajo el sol,
que vosotros, ¡oh dioses!
A duras penas alimentáis,
con sacrificios impuestos,
con humo de ofrendas,
vuestra majestad,
y desesperaríais
si no hubiera niños y mendigos,
necios llenos de esperanza.

Cuando yo era niño,
y no sabía nada de nada,
alcé mis ojos extraviados
hacia el Sol, como si allí hubiese
un oído que escuchara mi queja,
un corazón como el mío
para apiadarse de los oprimidos.

¿Quién me ayudó contra
la arrogancia de los Titanes?
¿Quién me salvó de la muerte
y de la esclavitud?

¿No lo has logrado todo tú,
sagrado corazón ardiente?
¡Ardías, jovial y bueno,
engañado, agradecido por tu salvación
al que duerme allá arriba!
¿He de honrarte a ti? ¿Por qué?
¿Acaso tú has mitigado los dolores
del agobiado?
¿Es que acaso no me ha forjado como hombre
el Tiempo omnipotente
y el eterno Destino,
que son mis señores y también los tuyos?

En tu delirio, creíste que
yo odiaría la vida,

que huiría al desierto,
porque no todas mis ilusiones de niño
florecieron, no todos mis sueños maduraron.

Aquí ocupo mi lugar, formo hombres
a mi imagen,
un género que sea igual a mí:
para sufrir y llorar
para gozar y alegrarse,
y para que no te respeten,
al igual que yo.

/49/ A pesar del asunto un tanto delicado de esta carta, el noble hombre al que esta se dirigía la tomó, en todo sentido, de buen modo y todavía creyó que debía disculparse ante mí. Inmediatamente después de recibir mi carta, me comunicó a través de nuestra amiga en común sus modestos propósitos, junto con un juicio halagüeño acerca de mi persona y mi exposición. Mendelssohn quería responder a mi carta luego de que contara con tiempo suficiente para volver a leerla detenida y minuciosamente. Y antes de comenzar a escribir su texto acerca del carácter de Lessing, me pediría aclaraciones acerca de algunos puntos de mi exposición. Luego, dependería de mí y de mi amiga, y de otro hombre similar a nosotros que también había sido amigo de Lessing,[76] decidir qué uso haríamos de la conversación a la que yo hacía referencia. Mendelssohn, por su parte sostenía que esta información no debía ser ocultada, pues era necesario y útil advertir sinceramente a los amantes de la especulación y mostrarles *a través de ejemplos contundentes* /50/ a qué peligro se exponen cuando se confían a ella sin hilo conductor alguno.[77] "Puede que aquellos que

[76] Jacobi se refiere probablemente a Johann Albert H. Reimarus, hermano de Elisabeth, quien cumplió un rol también fundamental en el desarrollo de la polémica e incluso colaboró con Mendelssohn en la redacción de un texto refutatorio del spinozismo, como se verá más adelante.

[77] El problema central de la polémica es, pues, claro para ambos contrincantes desde el comienzo. Se trata de determinar cuáles son los

no son filósofos", escribió el magnífico hombre, "se alegren o se entristezcan. Por nuestra parte, no deseamos formar un partido, ni reclutar ni atraer a otros. Ciertamente, traicionaríamos el juramento que hicimos a nuestra bandera si quisiéramos reclutar y formar un partido".[78]

Pasaron siete meses sin que supiese nada de Mendelssohn. Dado que durante este tiempo fui golpeado duramente por el destino,[79] pensé muy poco en este asunto, y mi correspondencia, que nunca llevé a cabo con demasiado ímpetu, se interrumpió por completo. Mientras tanto, sucedió que, a causa de un juicio de mi amigo Hemsterhuis acerca de Spinoza, fui incitado a entrar en el campo de batalla como un enemigo del *Aristée*. Para ello, esbocé un diálogo en junio de 1784, pero fui dejando de una semana para la siguiente la tarea de pasarlo en limpio y /51/ enviarlo a Hemsterhuis.

Fue en ese momento que recibí una carta de mi amiga con la noticia de que Mendelssohn había decidido dejar de lado por el momento su escrito sobre el carácter de Lessing y que este verano se proponía, siempre que tuviera suficiente salud y suficiente ocio, emprender un embate contra los spinozistas o los *todo-unos*, tal como él prefería llamarlos. Mi amiga me felicitaba por haber desencadenado con mi exposición un trabajo tan provechoso, ya que evidentemente era muy necesario que los enceguecedores errores de

límites de la razón en el ámbito especulativo y, consiguientemente, de definir la relación que existe entre el ser humano finito y la divinidad infinita.

[78] Mendelssohn intenta establecer una diferencia entre él –que ha prestado juramento a la bandera de la filosofía, es decir, de la indagación de la verdad– y los *Unphilosophen*, los "que no son filósofos". Probablemente esta última expresión se refiera al propio Jacobi, considerado por Mendelssohn como un diletante, un aficionado, un literato con aspiraciones filosóficas que no tenía una educación formal en este terreno y cuyo objetivo al revelar el secreto spinozismo de Lessing era "formar un partido", reclutar gente para engrosar las filas de su batallón –el de la fe irracional, el del cristianismo místico– con el fin de atacar el proyecto de la Ilustración.

[79] El 8 de enero de 1784 había muerto su hijo de 11 años, Theodor Franz, y un mes más tarde murió su mujer, Helene Elisabeth Clermont.

nuestro tiempo fuesen aplazados por la irresistible luz de la *razón pura*, empuñada por una mano tan firme.

Lleno de alegría por la decisión de Mendelssohn, respondí a vuelta de correo, terminé la redacción de mi carta a Hemsterhuis y liberé mi mente por completo de este asunto.

/52/ Al final de agosto viajé a Hofgeismar con el fin de reparar mi debilitada salud y recuperar el gusto por la vida, en compañía de dos de las personas más grandes y entrañables, la princesa Von Gallitzin y el ministro Von Fürsterberg.[80] Allí fui sorprendido por una carta de Mendelssohn, acompañada por sus "Consideraciones" contra la posición filosófica contenida en mi escrito. El paquete había pasado abierto por las manos de nuestra amiga en común, quien me lo había reenviado en un nuevo sobre, y había llegado a Düsseldorf justo después de mi partida.

Las disculpas que ella ya me había hecho llegar, las repetía Mendelssohn en su carta y me comunicaba su intención de escribir contra el spinozismo con las siguientes palabras: "Dado que por el momento he renunciado a mi propósito de escribir sobre Lessing[81] y que antes tengo la intención de esbozar algo sobre el spinozismo, se imaginará usted lo importante que es para mí comprender correctamente sus ideas y ver correctamente las /53/ razones *con las cuales usted se esfuerza por brindar apoyo al sistema de este filósofo*. Por lo tanto, me tomo la libertad de comunicarle mis pensamientos y mis consideraciones al respecto en un escrito adjunto a esta carta. Usted ha arrojado caballerosamente el guante. Yo lo recojo. Emprendamos ahora nuestro duelo metafísico, según las costumbres de los caballeros, ante los ojos de la dama a la que ambos apreciamos en el más alto grado." Etcétera.[82]

He aquí mi respuesta.

Hofgeismar, 5 de septiembre de 1784
Al señor Moses Mendelssohn de Berlín

Mi mala salud, que desde hace algunos meses se encuentra cada vez peor, me ha traído aquí, a los baños termales, y probablemente me obligue a permanecer en este lugar un poco más de tiempo. Entre los vapores del agua mineral, que me /54/ apremian desde fuera y desde dentro, me encuentro totalmente incapacitado de responder inmediatamente a su estimable escrito del 1 de agosto, el cual llegó a Düsseldorf recién el 27 y que recibí aquí el 1 de septiembre. Una feliz casualidad, sin embargo, me permite satisfacer sus reclamos en el campo de batalla. La princesa Von Gallitzin, que se encuentra también aquí disfrutando de las fuentes y los baños, tiene consigo una copia de una carta que hace algún tiempo escribí a Hemsterhuis acerca de la filosofía de Spinoza. Hice hacer una segunda copia a partir de esta, la cual adjunto a esta carta. Lo más importante que tengo para decir acerca de sus "Consideraciones" se encuentra allí de un modo resumido que echa más luz sobre el todo y ayudará con algunos malentendidos.

Tan pronto como esté de vuelta en mi casa y tenga un poco de tranquilidad, volveré a leer la exposición que le

[80] Adelheid Amalia von Gallitzin (1748-1806), hija del general prusiano Von Schmettau, se estableció en Münster y se transformó en el centro de un movimiento literario, religioso y pedagógico con el que Jacobi se encontraba en contacto. Franz von Fürstenberg (1729-1810) también era un miembro del círculo de Münster. Jacobi llegó a Hofgeismar, donde realizó una cura de salud, el 17 de agosto de 1783 (cf. JBW I, 3, p. 359) y permaneció allí hasta principios de septiembre.

[81] Entre los motivos que pudieron conducir a Mendelssohn a esta decisión, sin duda debe incluirse la noticia del spinozismo de Lessing transmitida por Jacobi y confirmada por Albert H. Reimarus. Véase la carta de este último a Mendelssohn del 11 de noviembre de 1783, en la que afirma la verosimilitud del relato de Jacobi y sugiere a Mendelssohn escribir algo contra el spinozismo, que aborde el problema del spinozismo de Lessing de manera marginal (JubA 13, p. 155).

[82] En esta primera edición de su texto Jacobi no publica las "Consideraciones" de Mendelssohn. Estas aparecieron por primera vez como un apéndice a la última intervención de Mendelssohn en esta polémica, el texto titulado *A los amigos de Lessing*, en 1786. Aquí se respeta este orden de aparición de los textos, por lo que se sugiere al lector intercalar aquí la lectura de las "Consideraciones", incluidas más adelante en este libro, en Mendelssohn, M., *A los amigos de Lessing*, pp. 200-208 (según la paginación indicada entre barras, que remite a la JubA).

envié acerca de Lessing, compararé mis afirmaciones con sus "Consideraciones" y me concentraré en los puntos que el escrito que le envío deja /55/ sin atender. No tenía idea de que yo hubiese arrojado caballerosamente el guante. Si acaso se me ha caído y usted desea verlo como arrojado para recogerlo, pues bien, entonces no le daré la espalda sino que protegeré mi pellejo del mejor modo que me sea posible. Pero aquello que yo defendí y defiendo no es la doctrina de Spinoza, sino aquellas palabras de Pascal: "La nature confond les Pyrrhoniens, et la raison confond les Dogmatistes".[83] Qué soy y quién soy, lo he dicho ya claramente. El hecho de que usted me tenga por algo diferente no se debe a que yo haya sido engañoso. La batalla y el resultado pondrán en evidencia que no me sirvo de malas artes y que nada quiero menos que ocultarme. Me encomiendo al cielo, a nuestra dama y al ánimo nobilísimo de mi adversario.

/56/ Copia de una Carta al señor Hemsterhuis, de La Haya[84]

Hace más de dos meses que lo amenazo con una respuesta a su artículo sobre Spinoza, contenido en la carta que me ha hecho el honor de escribirme el 26 de abril. Finalmente, voy a cumplir mi propósito.

Usted dice, señor, que no puede pensar en este hombre ilustre sin reprocharle, /57/ por un lado, no haber vivido treinta años más tarde, pues él hubiese podido ver con sus propios ojos, gracias a los progresos de la física, que la aplicación directa de la geometría únicamente cabe a lo físico;

[83] "La naturaleza confunde a los pirrónicos; la razón confunde a los dogmáticos". Pascal, B., *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont esté trouvées après sa mort parmy ses papiers* [*Pensamientos*], París, Edición de Port-Royal, Guillaume Desprez, 1670, art. XXI, pp. 161-162.

[84] Esta carta, enviada por Jacobi a Hemsterhuis el 7 de agosto de 1784 (cf. JBW I, 3, pp. 349 y ss.) es incluida en la primera edición en su versión original, en francés. Para la segunda edición, Jacobi ofrece una traducción al alemán. Aquí traduzco directamente del original francés.

y, por el otro, haber confundido el *método formular*[85] de los geómetras con el espíritu geométrico, cuya aplicación a la metafísica le hubiese hecho producir cosas más dignas de su bello genio.

Puede que yo mismo posea muy poco del espíritu geométrico, /58/ como para emprender la defensa del de Spinoza, pero si a él mismo le ha faltado, al punto de haber podido confundir con este espíritu el método formular de los geómetras, entonces este espíritu es algo de lo que uno puede prescindir. Pues, privado de este espíritu, Spinoza tuvo el sentido más recto, el juicio más exquisito y una justeza, una fuerza y una profundidad en el razonamiento muy difícil de superar. Estas ventajas, sin embargo, no le han impedido que se equivocara en algunas ocasiones, y ciertamente se ha equivocado al querer servirse del método /59/ formular de los geómetras en metafísica. Pero no fue este método el que produjo su sistema, cuyo fundamento es muy antiguo y se pierde en la tradición de la que se nutrieron Pitágoras, Platón y otros filósofos. Lo que distingue a la filosofía de Spinoza de cualquier otra, lo que constituye su alma, reside en el máximo rigor con el que mantiene y despliega el famoso axioma *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil potest reverti.*[86] Si ha negado todo comienzo /60/ de acción y si ha mirado el sistema de las causas finales como el mayor delirio del espíritu humano, no es sino a consecuencia de este principio, y no por el hecho de haber aplicado una geometría directamente a aquello que no pertenece al ámbito de la física.

He aquí de qué manera me represento el encadenamiento de las ideas de Spinoza. Haremos como si fuese él mismo quien nos dirige la palabra y como si lo hiciese después de haber leído el *Aristée** /61/, circunstancia que nosotros ignoraremos o aparentaremos ignorar.

[85] *Formularmethode.*

[86] "De la nada, nada puede emerger; en la nada, nada puede desaparecer".

* *Aristée o acerca de la divinidad*, París, 1779. Del mismo autor, el Sr. Hemsterhuis, son las siguientes obras: *Carta sobre el hombre y sus relaciones*, París, 1772; y *Sophyle o acerca de la filosofía*, París, 1778.

Spinoza: El ser no es un atributo ni deriva de ninguna facultad; es aquello que sostiene todos los atributos, todas las cualidades y facultades; es aquello que designamos bajo el término de sustancia, a la que nada se antepone /62/ y en la que todo debe presuponerse.

Entre las diferentes energías que se siguen del ser, algunas se siguen inmediatamente de la sustancia. Tales son el continuo absoluto y real de la extensión y el del pensamiento.

El pensamiento, que no es más que un atributo, una cualidad de la sustancia, no puede en ningún sentido ser la causa de la sustancia. Él depende de lo que lo hace ser; es la expresión y /63/ la acción, y es imposible que sea él quien hace actuar a la sustancia.

Las ideas –es decir, el pensamiento determinado de una cierta manera– son caracterizadas por su contenido. Pero este contenido, o aquello a lo que este representa, no produce el pensamiento.

El contenido de la idea, o aquello que esta representa, es lo que llamamos el objeto de la idea. /64/

Por lo tanto, en cada idea hay:

1) Algo que es absoluto y primitivo, que constituye el pensamiento independientemente de su objeto.

2) Algo que es secundario, o pasajero, que pone de manifiesta una relación y que es su resultado.

Y la ley de esa relación es tal que es tan imposible que /65/ el pensamiento solo –considerado únicamente en su esencia– produzca la idea o la representación de un objeto como que un objeto o una acción mediata o cualquier modificación hagan nacer el pensamiento.

La voluntad es posterior al pensamiento, pues ella supone el sentimiento de sí misma. Es posterior a la idea, pues ella exige el sentimiento de una relación. Por lo tanto, no se conecta inmediatamente con la sustancia, ni tampoco con el /66/ pensamiento, sino que es un efecto que se sigue de relaciones y jamás será un principio de acción, una causa pura.

Interrumpamos aquí el ataque de Spinoza mediante una ofensiva y veamos si podemos derrumbar sus trincheras,

destruir sus obras y hacer estallar sus minas contra sí mismo.

Abrimos fuego. ¡Usted es un forjador de sueños, pobre Spinoza! Sinteticemos, tomemos otro camino, comenzando con los hechos.

/67/—¿Admite usted que toda acción debe tener una dirección?

Spinoza: —No lo admito. Al contrario, me parece evidente que toda acción primitiva no puede tener otro objeto que sí misma y, por lo tanto, no tendrá ninguna dirección. Lo que llamamos dirección no es sino el resultado de los efectos de ciertas relaciones.

—Pero... ¿existe una razón por la cual todo /68/ aquello que es, o todo lo que perece, sea esencia, modo o lo que usted guste, sea y perezca de tal manera y no de otra?

Spinoza: —Sin duda.

—Pero una dirección tiene un porqué, una razón. Ahora bien, este porqué no se encuentra en la dirección; de lo contrario hubiese existido antes de existir.

Spinoza: —Lo acepto.

/69/—Consecuentemente, está en lo activo y allí se encuentra su razón. Pues usted no pude ir de razón en razón al infinito. Dado que hay un momento fijo que dirige lo activo, de este modo usted encuentra la primera razón o bien en la actividad de lo activo, que es su capacidad de querer, o bien en una modificación de lo activo. Pero esta tiene su porqué, y de razón en razón usted llegará a la actividad determinada /70/ o a la voluntad de alguna cosa activa cualquiera y, por lo tanto, encuentra que la dirección tiene por causa primitiva la voluntad. Pero no podemos concebir una actividad determinada, una voluntad que dirija, sin intelecto que prevea, sin conciencia del propio ser. La causa primitiva de todos los efectos es por lo tanto la acción de una voluntad inteligente, infinitamente grande e infinitamente potente. Digo infinitamente, pues yendo de causa en causa, estamos obligados a arribar a ella.*

* *Aristée*, pp. 81-82.

Spinoza: —Ya he demostrado que la voluntad /71/ es un ser secundario, derivado, y que surge de una relación, como el movimiento en su dirección. Al igual que el porqué de la dirección del movimiento no puede encontrarse en la dirección misma, pues de este modo este hubiese existido antes de existir, de la misma manera el porqué de la dirección de la voluntad no puede encontrarse en esa dirección, pues entonces existiría antes de existir. Su capacidad de querer determinada por la voluntad es exactamente un efecto que produce su causa. Usted me concede, pues acaba /72/ de indicarlo usted mismo, que la voluntad es posterior no solo al pensamiento, sino también a la idea. Por lo tanto, el pensamiento, considerado en su esencia, no es sino el sentimiento del ser. La idea es el sentimiento del ser, en tanto que es determinada, individual, y se encuentra en relación con otros individuos. La voluntad no es más que el sentimiento del ser determinado, actuando como individuo...

—Deténgase, querido Spinoza, pues se pierde usted en sus ideas quiméricas. Lo que lo confunde /73/ es que usted no hace distinción alguna entre dos seres de una naturaleza absolutamente diferente e incluso opuesta: la actividad y la inercia.* En el universo, en la medida en que es físico, hay tanto movimiento como reposo. Una parte en movimiento comunica su movimiento a otra parte en reposo y, a cambio, recibe de ella reposo. La acción y la reacción, sean cuales fueran sus principios, son iguales. De modo que la suma de toda acción en el universo es igual a la de /74/ toda reacción. La una destruye a la otra, lo cual nos conduce al reposo más perfecto y a la verdadera inercia.** La inercia en una cosa es, propiamente, la fuerza con la que ella es lo que ella es; y no es sino a través de esta fuerza, y en proporción con esta fuerza, que ella es reactiva. Reactividad e inercia no son sino una y la misma cosa. Aquello que nos hace percibir esta inercia nos hace ver al

* *Ibid.*, p. 64.
** *Ibid.*, p. 112.

mismo tiempo un movimiento que o la supera /75/ o es destruido por ella, es decir, una fuerza de una naturaleza absolutamente diferente y que denominamos actividad.* Tenemos así el universo dividido en dos partes. Una, completamente inerte y pasiva, nos ofrece el símbolo más perfecto de la inacción y del reposo. La otra, viva y vivificante, se sirve de partes muertas de la naturaleza para ligarlas y forzarlas a vivir y a actuar por el principio mismo de su propia actividad.** Esta actividad, esta /76/ energía, este principio de fuerza en un ser es la facultad de poder actuar sobre las cosas que están en su entorno. Ella posee todas las direcciones posibles, y es justamente en ello que consiste su libertad: es una fuerza indeterminada que constituye la capacidad de querer o la facultad de poder querer.***

Spinoza: —Lo he dejado hablar a su gusto. Ahora procederé a responderle. En primer lugar, no concibo un principio de fuerza que sea diferente de la fuerza con la cual una cosa /77/ es lo que ella es. No comprendo qué significa tener una facultad de poder, es decir, un poder de poder actuar sobre aquello que está al alcance del ser dotado de este poder de poder. Tampoco concibo ninguna "fuerza indeterminada que exhale su fuerza y su energía como un aromatizador parece exhalar su olor, en todas las direcciones". En mi opinión, esto no es más que ofrecer imágenes para nociones y no decir nada /78/ inteligible. ¿Qué es una pasividad, o un ser que no posee más que la fuerza de ser pasivo, y qué es una actividad que se comunica a esta pasividad y se transforma en ella en causa de acción absolutamente extraña e incluso contradictoria respecto de la esencia de este ser pasivo y reactivo por su inactividad? ¿Puede suceder que una fuerza se separe de su principio, que abandone una parte de ella misma y que esta parte exista separadamente, o que aquella que sea mucho más fuerte se transforme en la cualidad de otro ser, y de un ser

* *Ibid.*, pp. 74 y 115.
** *Ibid.*, p. 81.
*** *Ibid.*, p. 123.

absolutamente heterogéneo? "Pero efectivamente observamos que eso /79/ sucede", me diría usted. Y yo le respondería que vemos también que el Sol se mueve alrededor de la Tierra. Dejemos de lado los fenómenos y atengámonos a conocer las cosas tal como son.* La verdad no vendrá a nosotros desde fuera, ella reside en nosotros. Mas pocos espíritus están hechos para la abstracción absoluta,** es decir, para una atención que no se dirija más que al *ser*. En esta ocasión no fatigaremos demasiado a nuestros propios espíritus. Atendamos a su universo dividido en dos partes, para considerar únicamente /80/ la explicación que usted ofrece de él. Su argumento, en dos palabras, es el siguiente: el principio activo dirige, por lo tanto este principio es inteligente y su energía se encuentra en su voluntad. Yo le pregunto: ¿este principio es inteligente porque ha querido ser inteligente? ¿O lo es independientemente de su voluntad? Usted debería responder que es independiente de su voluntad. Pero el pensamiento indeterminado es vacío y todo pensamiento no representativo es indeterminado. Entonces /81/ le pregunto qué es lo que ha producido el pensamiento del creador que usted propone, que es único y fuera del cual no existe nada o cuyo exterior, a menos que sea la nada pura, es su propia creación. Le pregunto: ¿qué ha producido el pensamiento de esta criatura representativa de objetos, es decir, de seres finitos, determinados y sucesivos? ¿Ha creado? ¿Ha determinado sus ideas antes de que estas existan por medio de su facultad, su poder de poder tener ideas? Y la *voluntad*, o la facultad de querer de este ser, la cual no es ni el principio ni el resultado /82/ de su inteligencia, y que sin embargo es inteligente, que viene de no se sabe dónde y que va hacia no se sabe dónde... ¿qué es? ¿Cómo es? ¿Qué quiere? Finalmente, y para englobar todo en una única pregunta, esta criatura que usted postula, ¿le debe su ser al pensamiento y a la voluntad o le debe su pensamiento y su voluntad a su ser? Puede que usted

* *Ibid.*, p. 52.

** *Carta sobre el hombre*, p. 51.

me responda que esta pregunta es ridícula y que en Dios el pensamiento, la voluntad y el ser no son sino una sola y la misma cosa indivisible. Coincido con usted, pero con una única diferencia: /83/ lo que usted nombra voluntad, yo lo llamo potencia efectiva y la considero únicamente como tal. De este modo, estamos de acuerdo. Pero si este es el caso, no me hable más de una voluntad que dirige la actividad, ni de una inteligencia que es previa a todo y a la cual incluso la causa primera le estaría sometida y, sin embargo, no estaría sometida a nada... Esto, desde cualquier punto de vista, es el máximo absurdo.

—No se acalore, mi querido Spinoza, y /84/ detengámonos a examinar adónde nos lleva todo esto. Frente a sus argumentos, haré lo mismo que usted hizo frente a los míos, y me limitaré a preguntarle simplemente: ¿cómo hace usted para actuar según su voluntad, si su voluntad no es más que un efecto de su actividad, incluso, tal como usted mismo dijo, un efecto remoto? Supongo que usted me concederá sin más prueba este hecho. Querer probar la capacidad de querer del hombre /85/ equivale a querer probar su existencia. Aquel que no siente su existencia cuando recibe ideas de cosas fuera de él y aquel que no siente su capacidad de querer cuando actúa o desea, no es un hombre sino algo diferente, y acerca de su esencia no podríamos afirmar nada.*

Spinoza: —Afirme lo que quiera acerca de mi esencia, pero lo que yo sé de un modo cierto es que no poseo ninguna capacidad de querer, a pesar de que poseo voliciones particulares /86/ y deseos, como cualquier otro. Su capacidad de querer no es más que un ser abstracto, que remite a esta o a aquella volición particular, al igual que la animalidad remite a su perro o a su caballo, o tal como la palabra "hombre" se relaciona con usted o conmigo. Todos sus errores son fabricados mediante estos seres metafísicos e imaginarios. Usted imagina capacidades de actuar o de no actuar, según un cierto no sé qué, que no tiene ninguna

* *Ibid.*, p. 60.

realidad. Mediante estas capacidades, que usted denomina facultades, poderes de /87/ poder, etc., usted introduce subrepticiamente algo que no es nada y, evitando hábilmente decir la palabra justa, hace vociferar a los sofistas y escandaliza a los filósofos. De todas sus facultades y poderes de poder, no hay ni una sola a la que no repugne el ser. El ser determinado se encuentra igualmente en todos sus efectos. No hay ninguna fuerza que no sea efectiva y que no lo sea en todo momento. Las fuerzas /88/ actúan según el grado de su realidad, sin interrumpirse jamás.

—¡Por favor, Spinoza, responda a mi pregunta!

Spinoza: —¿Piensa usted que intento eludirla? He aquí mi respuesta. Yo actúo según mi voluntad, siempre que se dé el caso de que mis acciones se correspondan con ella. Pero no es mi voluntad la que me hace actuar. La opinión contraria proviene del hecho de que nosotros conocemos muy bien nuestras voliciones y /89/ nuestros deseos, pero ignoramos aquello que nos hace desear y querer.[87] Es a causa de esta ignorancia que creemos que nuestra voluntad produce nuestras voliciones y a menudo llegamos al punto de atribuirle también nuestros deseos.

—No llego a comprenderlo del todo. Usted sabe que hay tres sistemas, según qué sea lo que determina la voluntad: aquel que llamamos el sistema de la indiferencia o del equilibrio, pero que deberíamos denominar el de la libertad, aquel de la elección de lo mejor o de la necesidad moral y aquel de /90/ la necesidad física o del fatalismo. ¿A cuál de ellos adhiere usted?

Spinoza: —A ninguno de los tres. Pero el segundo es el que me parece peor.

—Yo adhiero al primero. Pero ¿por qué considera que el segundo es el peor?

Spinoza: —Porque supone la existencia de causas finales, cuyo sistema es un verdadero delirio.

/91/ —Rechazo la elección de lo mejor, o necesidad moral, porque destruye la libertad. Pero en lo que respecta

[87] Véase E I, apéndice.

a las causas finales, por mi parte sostengo que es un verdadero delirio rechazarlas.

Spinoza: —Es imposible que rechace la una sin la otra. Usted admite que la naturaleza de cada individuo tiende a la conservación de este individuo, que todo ser tiende a conservar su ser y que es justamente eso /92/ lo que llamamos su naturaleza.[88] Usted admite también que el individuo no persigue su conservación a causa de una razón determinada o por un determinado fin, sino que se esfuerza por conservarse únicamente para conservarse y porque esa es su naturaleza o la fuerza con la que él es lo que es. Esta tendencia, esta fuerza, nosotros la llamamos deseo, en la medida en que es acompañada por el sentimiento. De modo que el deseo no es sino la tendencia del individuo hacia todo lo que pueda servirle para conservar /93/ su ser, acompañada por el sentimiento de esa tendencia. A aquello que se corresponde con su deseo, el individuo lo llama *bien*; y a aquello que es contrario a su deseo, lo llama *mal*. Es, pues, del deseo, que proviene nuestro conocimiento del bien y del mal, y es un total absurdo imaginar lo contrario, derivando la causa de su efecto. En lo que respecta a la voluntad, ella misma es el deseo, pero únicamente en tanto que se relaciona con el alma,[89] es decir, solamente en tanto que el deseo está representado /94/ en el concepto o la idea del individuo. La voluntad es, pues, el intelecto aplicado al deseo, el intelecto -que no es sino el alma misma en tanto que posee ideas claras y distintas- que contempla las modificaciones diferentes de la tendencia o del deseo del individuo, que dependen de la composición de su esencia y de sus relaciones con otros individuos, de su conveniencia o no conveniencia con la naturaleza particular del individuo, en la medida en que puede percibirlo. Pero su acción, que /95/ consiste únicamente en afirmar o negar, influye tan poco en las acciones del individuo como poco influyen

[88] Véase E III, 7 y 9, la noción de *conatus* y de deseo.

[89] Véase en E III, 9, esc., la definición de voluntad como el esfuerzo por perseverar en el ser con una duración indefinida cuando se refiere al alma sola.

sus otras decisiones o juicios, sean cuales fueran, en la esencia de las cosas.

—Lo que acaba de exponer continúa siéndome oscuro. Sin embargo, veo claramente que usted niega toda libertad y que usted es un fatalista, contra lo cual tanto se ha defendido.

/96/ Spinoza: —Estoy muy lejos de negar toda libertad y sé que el hombre ha recibido su parte de ella. Pero esta libertad no consiste en una facultad quimérica de poder querer, pues el querer no puede existir más que en la voluntad existente. Atribuir a un ser la facultad de poder de querer es como atribuirle un poder de poder existir, en virtud del cual dependería únicamente de él adjudicarse la existencia efectiva. La libertad del hombre es la esencia misma del /97/ hombre, es el grado de su potencia, el grado de la fuerza con la que él es el que es. En la medida en que actúa según las solas leyes de su ser, actúa con una libertad perfecta. Dios, que actúa y que no puede actuar más que por la misma razón por la que existe y que es por sí mismo, posee por lo tanto la libertad absoluta. Estas son mis ideas acerca de la libertad. En cuanto al fatalismo, no lo rechazo más que en la medida en que se fundamenta en el materialismo, es decir, sobre la /98/ opinión absurda de que el pensamiento es una modificación de la extensión, al igual que el fuego, la luz, etcétera. Así como es imposible que el pensamiento provenga de la extensión, es igualmente imposible que la extensión provenga del pensamiento. Se trata de esencias completamente diferentes, aunque juntas constituyan un mismo ser, del cual son atributos. El pensamiento, como ya he dicho, es el sentimiento del ser. Por lo tanto, todo lo que sucede en la extensión debe suceder igualmente en el pensamiento. Y todo individuo, todo individuo *realmente existente*, es animado según la proporción /99/ de su esencia, según el grado de la fuerza con la que es lo que es. En el individuo, el pensamiento es necesariamente representativo, dado que es imposible que el individuo tenga el sentimiento de su ser si no tiene asimismo el de sus relaciones.

—Lo que usted adopta del fatalismo me es suficiente, pues no hace falta más para afirmar que el templo de San Pedro en Roma se ha construido a sí mismo, que los descubrimientos /100/ de Newton han sido hechos por su cuerpo y que, mientras tanto, el alma no es más que mera espectadora. De allí resulta aun que toda cosa individual no puede haber sido producida más que por una causa individual y finita; esta última, asimismo, por una causa similar, y así al infinito. Pero entonces le falta a usted una causa primera y un momento fijo para su acción. Si ha podido retener mi razonamiento, ¿me respondería finalmente al punto decisivo?

Spinoza: —Le responderé, pero solo después /101/ de haber dado mi explicación en lo que concierne a su templo de San Pedro y a los descubrimientos de Newton. El templo de San Pedro en Roma no se ha construido de ninguna manera a sí mismo. Ha sido construido por todo lo que el universo entero contiene de extensión corporal y de movimiento. En cuanto a los descubrimientos de Newton, estos no se relacionan más que con el pensamiento...

—Bien. Pero el pensamiento modalizado que usted denomina alma no es sino la idea o el concepto inmediato del cuerpo, no es más que /102/ el cuerpo mismo considerado bajo el aspecto del pensamiento. El alma de Newton es, por lo tanto, caracterizada por el cuerpo de Newton. Consecuentemente, su cuerpo, a pesar de que no piense, ha realizado los descubrimientos contemplados, concebidos, sentidos o pensados por su alma.

Spinoza: —Si bien hay mucho de confuso en su manera de presentar el asunto, le dejaré pasar su razonamiento, siempre que usted recuerde que es necesario el /103/ universo entero para caracterizar el cuerpo de Newton en cada uno de sus momentos y que el alma solo tiene la idea de su cuerpo gracias a las ideas de aquello que lo caracteriza. Esta consideración importante no impedirá, sin embargo, que la imaginación se rebele contra la verdad que yo sostengo. Dígale a un hombre que no es geómetra que un cuadrado finito es igual a un espacio infinito. Luego de

habérselo demostrado, el espíritu de ese hombre se encontrará tan perplejo que solo logrará salir de ese estado /104/ a fuerza de meditación.* Es posible que la imaginación se reconcilie, hasta cierto punto, con mi doctrina, si uno la utiliza de un modo correcto, haciendo que vea la progresión insensible que conduce del instinto del salvaje que retorna al árbol o a la caverna que le ha servido de refugio hasta la construcción del templo de San Pedro. Debemos reflexionar acerca de esta organización tan complicada de diferentes cuerpos políticos y debemos investigar qué ha formado el conjunto. Mientras más profundamente reflexionemos, /105/ más veremos resortes ciegos, operaciones maquinales. Pero operaciones que, en realidad, son propias de una máquina comparable a la de la primera mano, cuyas fuerzas se componen ellas mismas y por su propio interés según el grado de sus energías; operaciones propias de una máquina, cuyos resortes poseen, todos, el sentimiento de su acción –sentimiento que se transmiten al comunicarse sus esfuerzos en una progresión necesariamente infinita–. Lo mismo sucede con las lenguas, cuya construcción acabada parece algo prodigioso /106/ y, sin embargo, no han sido hechas, en ningún caso, siguiendo las reglas de la gramática. Al observar todo esto más de cerca, veremos que en todas las cosas, la acción ha precedido a la reflexión, que no es sino el progreso de la acción. Para decirlo brevemente: sabemos a medida que hacemos. Eso es todo.

"Vayamos ahora a su argumento. Usted sostiene que no podemos ir de razón en razón hasta el infinito, sino que hace falta un momento fijo, un comienzo de la acción representado por una causa primera y pura. /107/ Yo, por el contrario, sostengo que de razón en razón solo se puede ir al infinito, es decir, que no podemos suponer un comienzo absoluto de la acción sin suponer que la nada produce alguna cosa. Esta verdad, que para ser aprehendida no requiere más que ser expuesta, es susceptible al mismo tiempo de ser demostrada del modo más riguroso. La causa primera no es una causa a la que se arriba por las supuestas causas segundas. Es absolutamente inmanente, actuante igualmente en todos los momentos /108/ de la extensión y de la duración. Esta causa primera, que llamamos Dios o naturaleza, actúa por la misma razón por la cual es; y es imposible que haya un principio o un fin de sus acciones.

* *Sophyle*, p. 68.

Dejo allí a Spinoza, impaciente por arrojarme a los brazos del sublime genio que /109/ ha dicho* que "un solo suspiro del alma, que se inclina hacia lo mejor, el futuro y lo perfecto, es una demostración más que geométrica de la divinidad".[90] Toda la fuerza de mi atención se ha vuelto, desde hace algún tiempo, a este ámbito que podríamos llamar el ámbito de la fe. Usted conoce lo que Platón escribió a los amigos de Dion: *Quod ad res divinas intelligendas facit, nullo pacto verbis exprimi /110/ potest, quemadmodum ceterae disciplinae: se ex diuturna circa id ipsum consuetudine, vitaeque ad ipsum conjunctione, súbito tándem quasi ab igne micante lume refulgens in anima se ipsum jam alit.*[91]

* *Aristée*, p. 168.

[90] Evidentemente, Spinoza sale triunfante de la discusión. No convence a su interlocutor, pero logra mostrar su superioridad en el ámbito de la filosofía. Esto, sin embargo, es un argumento a favor de la posición que Jacobi desea defender. En efecto, tal como lo explicita en su diálogo con Lessing, expuesto en la carta a Mendelssohn del 4 de noviembre de 1783, Jacobi considera que el spinozismo es la máxima expresión de la filosofía racionalista. Este es, para él, el principal argumento a favor de la necesidad de abandonar esa filosofía que, tal como se intenta evidenciar en la *Carta a Hemsterhuis*, conduce al fatalismo, y retirarse al ámbito de la fe, de la creencia. Si frente a Lessing Jacobi recurre a la figura del salto mortal para expresar esta necesidad de abandonar la filosofía racionalista, aquí ofrece su posición apelando a una cita de Hemsterhuis. Nótese que esta frase, que afirma que existe en los seres humanos una certeza no demostrativa de la existencia de Dios, no es introducida en el contexto de la discusión filosófica entre los personajes del diálogo construido por Jacobi, sino que aparece una vez que este ha concluido y Jacobi retoma la palabra en primera persona.

[91] "[Acerca de la intelección de las cosas divinas diré que] no se pueden precisar cómo se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente". (Platón, *Carta VII*, 341 c-d en Pla-

Esto se conecta con lo que usted dice en el *Aristée*:* que "la certeza del sentimiento, de la cual deriva toda otra certeza, nace en la esencia y no puede ser comunicada". Pero el sentimiento que es la base de esta convicción, /111/ ¿no ha de encontrarse en todos los hombres? ¿Y no será posible liberarlo, en mayor o menor medida, en aquellos que parecen carecer de él, si nos dedicamos a destruir las resistencias que impiden el efecto de su acción? Al meditar acerca de este tema, creí entrever que la materia de las certidumbres que aún no ha sido suficientemente profundizada podría ser tratada de modo que nos condujera a nuevos axiomas. No abusaré de su paciencia, dándole detalles sobre mis reflexiones al respecto. /112/ He tomado la pluma para recurrir a sus luces, y no para ofrecerle las mías. Quiera usted no juzgarme indigno de su instrucción. Me atrevo a solicitársela para combatir los argumentos de Spinoza contra la inteligencia y la personalidad del principio, la voluntad libre y las causas finales –argumentos que yo no he logrado jamás construir con la pura metafísica.[92] Sin embargo, es esencial descubrirlos y poder demostrar sus defectos, pues /113/ de lo contrario más nos valdría invertir la doctrina de Spinoza y concentrarnos en lo que tiene de positivo, aunque sus seguidores continuarán vivamente la guerra. Se atrincherarán en los escombros del sistema derribado y dirán que ponemos un *absurdo evidente* en el lugar de aquello que es solamente incomprensible, y que no es de este modo como se hace filosofía.[93]

tón, *Diálogos* VII, *op. cit.*). La cita latina que Jacobi introduce de Platón parece no coincidir exactamente con el original griego.

* *Aristée*, pp. 167-170.

[92] Nuevamente explicita aquí Jacobi su posición respecto de los límites de la razón demostrativa. Según él, es imposible probar la existencia de Dios mediante razonamientos, como tampoco es posible probar nada acerca de su naturaleza. Esto es, precisamente, lo que Spinoza y los racionalistas –Mendelssohn incluido– pretendían hacer.

[93] Con esta última reflexión Jacobi apunta a establecer que no existe un terreno intermedio entre la filosofía y la fe. Es imposible refutar al spinozismo, pero es asimismo imposible transformarlo en compatible con la posición fideísta que defiende Jacobi.

Envié la carta y el apéndice, sin sellar, a nuestra dama, para que ella se encargara de hacerlos llegar a su destinatario.

En las "Consideraciones", Mendelssohn se había quejado de que, en determinados puntos de mi exposición, lo obligaba a abandonar *el concepto que él se había formado del spinozismo*, /114/ de que muchos pasajes de mi carta le eran absolutamente incomprensibles, de que otros pasajes carecían de la conexión por la cual debían encajar en mi sistema, de que por lo tanto se encontraba a sí mismo girando como en un círculo. Incluso parecía dudar, con la misma fuerza, si en el fondo de mi corazón yo era fiel al ateísmo o al cristianismo.

Según mi opinión, todas las objeciones dependían de la primera, y mientras no estuviésemos de acuerdo acerca de qué era el spinozismo nos sería imposible continuar discutiendo acerca del asunto.[94] Para determinarlo, creí que con la comunicación de mi *Carta a Hemsterhuis* había hecho una contribución no carente de importancia. Sin embargo, estaba decidido a aclarar todavía más mi posición frente a Mendelssohn. Lamentablemente, una confluencia de obstáculos impidió que llevara a cabo mi propósito.

Luego de que no hubiese tenido la /115/ más mínima noticia de Mendelssohn durante todo el invierno, en febrero mi amiga me envió una copia de una carta que ella acababa de recibir, en la que Mendelssohn decía no saber si él me debía una respuesta a mí o si yo se la debía a él. En efecto, al momento de enviarle la *Carta a Hemsterhuis* yo le había pro-

[94] Efectivamente, la cuestión de cuál es el espíritu del spinozismo, que Jacobi había discutido con Lessing y expuesto tanto en su diálogo con él como en la *Carta a Hemsterhuis*, se transforma en uno de los puntos centrales de la polémica y todos los participantes se ven sucesivamente obligados a responder a este interrogante. La importancia de la cuestión de la interpretación del spinozismo reside, evidentemente, en el hecho de que Jacobi fundamenta su ataque a la razón ilustrada en la premisa según la cual el spinozismo es el sistema más coherente, la máxima expresión de la filosofía racionalista, y que, por lo tanto, es imposible refutarlo argumentativamente. Para desarticular o refutar la posición de Jacobi, sus contrincantes debían ofrecer una interpretación diferente de la doctrina de Spinoza.

metido una respuesta específica a su escrito. Mendelssohn se preguntaba si desde entonces yo me había olvidado de él. Decía que él no se había olvidado de mí, sino que me conservaba todavía muy vivo en su pensamiento y esperaba poder probármelo con un *manuscrito* de más de veinte pliegos. Decía que no sabía aún cuándo este manuscrito estaría en condiciones de serme enviado. Mientras tanto, deseaba saber si yo podría concederle mi autorización para hacer uso público de mis cartas filosóficas. Escribía Mendelssohn: "Por el momento, mi investigación no se ocupa *únicamente del spinozismo*, sino que se trata de una especie de revisión general de la prueba de la existencia de Dios. Pero, a continuación de esto, me ocuparé también de los fundamentos específicos de la doctrina spinoziana, y para ello me sería /116/ de gran comodidad y, al igual que para muchos lectores, de gran utilidad, si pudiera utilizar la vivaz exposición del señor Jacobi, dejando que él hable en lugar de Spinoza. Quisiera tener una respuesta acerca de esto lo antes posible, pues debo ajustar mi exposición en función de ello."

Al instante, escribí a Mendelssohn directamente para autorizarlo a utilizar mis cartas libremente, y le prometí que tendría la respuesta específica que él estaba esperando, sin falta, para el mes próximo.

Inmediatamente después de esto, caí enfermo y recién logré recuperarme a finales de marzo. Le comuniqué esta noticia a mi amiga, para que ella informara a Mendelssohn y le asegurara que efectivamente me encontraba trabajando en lo prometido.

El 21 de abril terminé mi exposición, que incluyo aquí a continuación. Dejo de lado la introducción, pues /117/ únicamente contiene la exposición de las razones por las cuales creí que la mejor manera de responder a las "Consideraciones" de Mendelssohn era oponerles una nueva exposición del sistema de Spinoza y concentrarme especialmente en la *justificación de mi concepto de esta doctrina.**

* Los pasajes que cito al pie de página cumplen en gran parte esta función, es decir, la de ser una justificación. Si hubiese querido

Al señor Moses Mendelssohn
Acerca de las "Consideraciones" que me ha enviado[95]

[...] Es por eso que, mientras más lo considero, más me convenzo de que si queremos sacar de esto algún provecho, si nuestro objetivo no es alejarnos por completo sino, al contrario, /118/ discutir, debemos antes que nada poner en claro la cuestión principal: la doctrina de Spinoza propiamente dicha. Esto fue lo que concluí después de una primera lectura de sus "Consideraciones", y pensé que, por el momento, la mejor respuesta era enviarle una copia de mi Carta a Hemsterhuis. Todavía estoy convencido de esto y aquí me propongo intentar nuevamente una exposición de la misma doctrina.

detenerme más en la explicación del sistema, debería haber elegido otros completamente distintos.

[95] Jacobi no incluye en esta primera edición ni la carta que adjunta a su escrito ni los primeros párrafos de este escrito. Si bien ni la carta ni la introducción al escrito contienen elementos conceptuales relevantes, sí ponen de manifiesto el tono encendido que ha adoptado la polémica entre ellos. Los primeros párrafos del escrito fueron publicados por Mendelssohn en *A los amigos de Lessing* (véase más adelante en este libro, Mendelssohn, M., *A los amigos de Lessing*, pp. 208-209 según la paginación de la JubA incluida entre barras en el texto). A continuación, reproduzco la carta. "Düsseldorf, 26 de abril de 1785. Al señor Moses Mendelssohn. Seguramente Emilia ya le habrá comunicado, tal como le solicité, que otra vez nuevos obstáculos han retrasado mi respuesta a sus 'Consideraciones'. Ahora me he tomado aun más en serio la tarea de responder cuidadosamente a sus interrogantes. En lo que respecta a la introducción, debo rogarle que no crea que honestamente tengo algo contra usted. Esta noche parto hacia Münster y por lo tanto estoy muy ocupado y distraído. De lo contrario, le hubiese escrito algo acerca de la gran utilidad que implicaría exponer la doctrina de Spinoza públicamente en su verdadera forma y según *la conexión necesaria de sus partes*. El fantasma del spinozismo se expande por Alemania bajo toda clase de formas desde hace ya algún tiempo y es contemplado con igual reverencia por supersticiosos y por no creyentes. No hablo únicamente de pequeños espíritus, sino de hombres de la primera clase... Quizás todavía seamos testigos del estallido de una polémica sobre el cadáver de Spinoza, similar a la librada sobre el cuerpo sin vida de Moisés entre el Arcángel y Satanás [Nota de MJS: véase la Carta de Judas (Jud) 9]. Los partidarios del Arcángel son iluminados por el *Elucidarius cabbalisticus* de Wachter [Nota de MJS: véase

I. Todo devenir debe tener por fundamento un ser que no deviene; todo lo que surge, algo que no surge; todo lo que cambia, algo que es inmutable y eterno.

II. El devenir jamás puede, como tampoco puede el ser, haber devenido ni haber comenzado. De lo contrario, lo subsistente en sí mismo, lo eterno e inmutable, lo permanente en lo cambiante –si hubiese sido solo para sí mismo, sin lo cambiante– jamás hubiese producido un devenir, ni en sí mismo ni fuera de sí, en la medida en que ambos presuponen, /119/ de la misma manera, un surgir a partir de la nada.

III. Desde la eternidad, lo mutable ha existido junto a lo inmutable, lo temporal junto a lo eterno, lo finito junto a lo infinito. Y aquel que acepte un comienzo de lo finito, acepta un surgimiento a partir de la nada.*

IV. Si lo finito ha existido desde toda la eternidad junto a lo infinito, no puede existir fuera de él. Pues, si existiera fuera de él /120/, entonces o bien sería otro ser subsistente por sí, o bien habría sido producido por lo subsistente a partir de la nada.

V. Si hubiese sido producido por lo subsistente a partir de la nada, entonces la fuerza –o el propósito– hubiese sido producida por la cosa infinita a partir de la nada; tendría que haber nacido asimismo de la nada. Pues en la cosa infinita, eterna, inmutable, todo es infinitamente, eternamente, inmutablemente real. Una acción que diera comienzo al ser finito tendría que haber comenzado en la eternidad y su propósito no podría haberse deducido más que de la nada.*

Wachter, J. G., *Elucidarius Cabalisticus, sive Reconditae Hebraeorum Philosophiae Brevis et Succincta Recensio*. Roma, 1706. En este texto, Wachter corrige su interpretación anterior del spinozismo y afirma que ni este ni la Cábala son doctrinas que implican la negación de Dios], pero sobre todo por el opúsculo de cierta dama inglesa acerca del cual recientemente se interroga en la *Berlinische Monatsschrift* [Nota de MJS: Nota al pie de Jacobi: "*Opuscula philosophica*, Ámsterdam, 1690; probablemente Mercurius von Helmont fue el editor". Véase "Literarische Anfrage" *Berlinische Monatschrift*, Nº 3, mayo de 1784, p. 479. La "dama inglesa" a la que se hace referencia sería la condesa de Connaway]. Acerca de todo esto diré más cuando tenga su respuesta y sepa si usted puede estar de acuerdo con mi concepto de la doctrina de Spinoza, una duda que apenas puedo mencionar aquí. Discúlpeme esta carta desordenada, escrita apresuradamente. Que le vaya bien y séame propicio".

* "[...] si alguien quisiera determinar todos los movimientos de la materia que han acaecido hasta ahora, reduciendo estos y su duración a un número y a un tiempo determinados, no intentará otra cosa que privar de sus afecciones a la sustancia corpórea (el movimiento y el reposo, que son los *modi* principales, igualmente eternos, de la extensión infinita y de todas las formas corporales individuales, son *a priori*), que solo podemos concebir como existente, y hacer que no tenga la naturaleza que realmente tiene" (Epístola XXIX, *Opera posthuma*, p. 469) [Nota de MJS: cf. Ep 12, p. 60. Corrijo la traducción de A. Domínguez, que presenta algunos errores. La aclaración entre paréntesis es de Jacobi.]

* *Ética*, I: "Proposición XXVIII: Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito. Demostración: todo cuanto está determinado a existir y obrar es determinado por Dios. Pero lo que es finito y tiene una existencia determinada no ha podido ser producido por la naturaleza, considerada en absoluto, de algún atributo de Dios, pues todo lo que se sigue de la naturaleza, tomada en absoluto, de algún atributo de Dios, es infinito y eterno. Ha debido seguirse, entonces, a partir de Dios, o sea, de algún atributo suyo, en cuanto se le considera afectado por algún modo, ya que nada hay fuera de sustancia y modos, y los modos no son otra cosa que afecciones de los atributos de Dios. Ahora bien: tampoco ha podido seguirse a partir de Dios, o de algún atributo suyo, en cuanto afectado por alguna modificación que sea eterna e infinita. Por consiguiente, ha debido seguirse de Dios, o bien ser determinado a existir y obrar por Dios, o por algún atributo suyo, en cuanto modificado por una modificación que sea infinita y tenga una existencia determinada. Que era lo primero. Además, esta causa, o sea, este modo, a su vez (por la misma razón de que nos hemos servido ahora mismo en la primera parte de esta demostración), /121/ ha debido también ser determinada por otra, que es también finita y tiene una existencia determinada, y, a su vez, esta última (por la misma razón), por otra, y así siempre (por la misma razón) hasta el infinito. Q. E. D. Escolio: Como ciertas cosas han debido ser producidas por Dios inmediatamente, a saber: las que se siguen necesariamente de su naturaleza considerada en absoluto, y, por la mediación de estas primeras, otras, que, sin embargo, no pueden ser ni concebirse sin Dios, se sigue de aquí: primero, que Dios es causa absolutamente 'próxima' de las cosas inmediatamente producidas por él; y no 'en su género', como dicen. Se sigue: segundo, que Dios no puede con propiedad ser llamado causa 'remota' de las cosas singulares, a no ser, quizá, con objeto de

VI. Lo finito existe, por lo tanto, en lo infinito, de modo que el conjunto total de cosas finitas /122/ –que contiene en sí en cada momento y de la misma manera /123/ toda la eternidad, lo pasado y lo presente– es uno y lo mismo con la cosa infinita misma.

VII. Este conjunto total no es una sumatoria absurda de cosas finitas que dan como resultado una cosa infinita, sino que se trata, en el sentido más estricto, de una totalidad, cuyas partes únicamente existen en y por ella, únicamente pueden ser pensadas en y por ella.*

---

que distingamos esas cosas de las que Él produce inmediatamente, o mejor dicho, de las que se siguen de su naturaleza, considerada en absoluto. Pues por 'remota' entendemos una causa tal que no está, de ninguna manera, ligada con su efecto. Pero todo lo que es, es en Dios, y depende de Dios de tal modo que sin Él no puede ser ni concebirse".

* Los siguientes pasajes de Kant, en espíritu totalmente spinozista, pueden servir para que esto sea más claro. "En efecto, ante todo solo podemos representarnos un espacio único. Cuando se habla de muchos espacios, no se entienden por tales sino partes del mismo espacio único. Esas partes tampoco pueden preceder al espacio único y omnicomprensivo como si fueran, por así decirlo, elementos de los que se compondría, sino que solamente pueden ser pensadas dentro de él. El espacio es esencialmente uno. Su multiplicidad y, por tanto, también el concepto universal de espacio, surge tan solo al limitarlo" (*Crítica de la razón pura*, p. 25) [Nota de MJS: KrV A 25/ B 39. En castellano: Kant, I., *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, p. 69]. "La infinitud del tiempo quiere decir simplemente que cada magnitud temporal determinada solo /124/ es posible introduciendo limitaciones en un tiempo único que sirve de base. La originaria representación tiempo debe estar, pues, dada como ilimitada. *Pero cuando las mismas partes y cada magnitud de un objeto solo pueden representarse por medio de limitaciones, entonces la representación entera no puede estar dada mediante conceptos (ya que estos contienen solo representaciones parciales), sino que debe basarse en una intuición inmediata*" (*Crítica de la razón pura*, p. 32) [Nota de MJS: KrV A 32/ B 47. En castellano: Kant, I., *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, p. 75. El énfasis es de Jacobi]. A esto quiero añadir las siguientes proposiciones de Spinoza: "Las propiedades del entendimiento que más he subrayado y que entiendo claramente son estas: [...] que percibe algunas cosas o forma ciertas ideas absolutamente, y algunas a partir de otras. Así, la idea de cantidad, la forma absolutamente, sin atender a otros pensamientos; en cambio, las ideas del movimiento, no las forma sino atendiendo a la idea de cantidad. III. Las ideas que forma absolutamente expresan la infinitud; en cambio, las determinadas, las forma

/124/ VIII. Lo que en una cosa es anterior según la naturaleza, no por ello es anterior según el tiempo. La extensión corporal es, según su naturaleza, /125/ anterior a cualquiera de sus modos determinados, aunque según /126/ el tiempo no puede existir para sí ni tampoco fuera del entendimiento antes de sus modos determinados. Lo mismo sucede con el pensamiento, que según su naturaleza es anterior a esta o aquella representación /127/, y sin embargo solo puede existir simultáneamente, según el tiempo, respecto de alguno de sus modos determinados.

---

a partir de otras. Y así la idea de cantidad, si la percibe por su causa, determina la cantidad, como cuando percibe que del movimiento de un plano surge un cuerpo, del movimiento de la línea surge el plano y, en fin, del movimiento del punto surge la línea; sin duda que estas percepciones no sirven para entender la cantidad, sino tan solo para determinarla. Lo cual resulta claro del hecho de que concebimos que esas ideas surgen del movimiento, siendo así que el movimiento no es percibido sin que sea percibida la cantidad, y de que incluso el movimiento realizado para trazar la línea podemos prolongarlo al infinito, lo cual no podríamos hacer en absoluto si no tuviéramos la idea de una cantidad infinita. IV. Que forma las ideas positivas antes que las negativas. V. Que percibe las cosas, no tanto bajo la idea de duración, cuanto bajo cierta especie de eternidad y en número infinito. Mejor dicho, para percibir las cosas, no atiende ni al número ni a la duración. En cambio, cuando imagina las cosas, las percibe en un número fijo y con determinada duración y cantidad" (*Tratado de la reforma del entendimiento*, en *Opera posthuma*, pp. 390 y ss.) [Nota de MJS: TRE, pp. 38-39]. Cedo a la tentación de introducir un pasaje de los *Cogitatis Metaphysics* de Spinoza /125/, que completa lo anterior y contribuye no poco especialmente a las últimas dos líneas, y arroja asimismo una nueva luz sobre todo el asunto. "Finalmente, como estamos acostumbrados a formar también, de todas las cosas que entendemos, algunas imágenes en nuestra fantasía, resulta que imaginamos no-entes de forma positiva, como entes. Pues, dado que el alma humana, considerada en sí sola, es una cosa pensante, no tiene mayor poder afirmar que para negar. Como, por otra parte, imaginar no es más que sentir los vestigios que deja en el cerebro el movimiento de los espíritus, suscitado en los sentidos por los objetos, esa sensación no puede ser más que una afirmación confusa. De ahí que imaginemos como entes todos los modos de los que se sirve el alma para negar, tales como la ceguera, la extremidad o fin, el término, las tinieblas, etcétera. De lo anterior resulta claro que esos modos de pensar no son ideas de cosas ni pueden ser considerados como tales, ni tienen tampoco ningún objeto (*ideatum*) que o existe necesariamente /126/ o puede existir. El

IX. Quizás el siguiente ejemplo explicará /128/ mejor el asunto y nos permitirá aprehender este punto más claramente.

Consideremos los denominados cuatro elementos, agua, tierra, aire y fuego, y supongamos que todos los modos de la extensión pueden ser reducidos a ellos, y solo a ellos. Ahora pensemos la extensión corporal como agua, sin que sea fuego; como fuego, sin que sea tierra; como tierra, sin que sea aire, etcétera. Ninguno de estos modos sería pensable, por sí mismo, si no se *presupone* la extensión corporal. Por lo tanto, en cada uno de estos elementos ella sería, según la naturaleza, lo primero, lo verdaderamente *real*, lo sustancial, la *natura naturans*.

X. Lo primero, no únicamente en las cosas extensas o en las pensantes, sino lo que es primero tanto en las unas como en las otras, y de la misma manera en todas las cosas, el ser primigenio,[96] lo inmutable y siempre efectivamente real, que jamás puede ser él mismo una propiedad, sino del cual /129/ todo lo demás es una propiedad, a este ser de todos los seres, infinito y único, Spinoza lo llama Dios, o *sustancia*.

XI. Este Dios no pertenece, pues, a una clase determinada de cosas ni es tampoco una cosa especial, diferente a todas las demás.* /130/ Por lo tanto, no puede sobrevenirle

motivo, sin embargo, de que esos modos de pensar sean tenidos por ideas es que proceden y surgen de las ideas de los seres reales de forma tan inmediata que, si no se presta la máxima atención, son facilísimamente confundidos con ellas. De ahí que incluso les hayan impuesto nombres, como si significaran seres que existen fuera de nuestra mente [...]. Pues una cosa es investigar la naturaleza de las cosas y otra, los modos como nosotros las percibimos. Si confundimos una con otra, no podremos entender ni los modos de percibir ni la naturaleza real" (*Principios de filosofía de Descartes*, apéndice, p. 94 y ss.) [Nota de MJS: PM, parte I, cap. 1, pp. 234-236]. Abordaré más abajo la prueba por la cual Spinoza demuestra que su sustancia infinita no se compone de partes, sino que es absolutamente indivisible y una, en el sentido más estricto.

[96] *Ur-sein.*

* "Dicen que este término [la unidad] significa algo real fuera del entendimiento; sin embargo, no saben explicar qué añade al ser, lo cual muestra suficientemente que confunden los entes de razón con el ser

ninguna de las determinaciones que distinguen a las cosas /131/ particulares. En efecto, no puede poseer pensamiento o conciencia particulares, así como tampoco una determinada extensión, figura o color, ni nada que no sea mero material primigenio,[97] *pura* materia, sustancia *universal*.

XII. *Determinatio est negatio, seu determinatio ad rem juxta suum ese non pertinet.** Por lo tanto, las cosas parti-

real. Con ello consiguen volver confuso lo que entienden claramente. Nosotros, en cambio, decimos que la unidad ni se distingue en modo alguno del ser ni le añade nada, sino que solo es un modo de pensar, con el que separamos una cosa de las demás, que son semejantes a ella o que concuerdan de alguna forma. / A la unidad se opone la multitud, la cual tampoco añade nada a las cosas ni es más que un modo de pensar. Y como esto es algo que entendemos clara y distintamente, no veo qué más deba decir acerca de una cosa clara. Tan solo señalaré que Dios, en cuanto lo separamos de los demás seres, se puede denominar uno; pero, en cuanto concebimos que no puede haber varios de la misma naturaleza, /131/ se puede llamar único. No obstante, si quisiéramos examinar la cuestión con más rigor, quizá pudiéramos mostrar que solo impropiamente decimos que Dios es uno y único. Pero este asunto no tiene mayor importancia o, mejor dicho, no tiene ninguna para quienes se interesan por las cosas y no por los nombres" (*Pensamientos metafísicos*, parte I, capítulo VI) [Nota de MJS: PM, parte I, cap. 6, pp. 245-246]. "Por otra parte, en lo que toca a la demostración en la que, en el apéndice de las demostraciones geométricas a los *Principios de Descartes*, establezco que solo muy impropiamente se puede decir que Dios es uno y único, respondo que una cosa solo se puede llamar una o única respecto a la existencia y no a la esencia. Pues nosotros solo concebimos las cosas bajo la idea de número después de haberlas reducido a un género común. Por ejemplo, el que tiene en su mano un sestercio y un escudo imperial, no pensará en el número dos, a menos que quiera designar a ese sestercio y a ese escudo con un solo y mismo nombre, el de billetes o monedas, ya que entonces puede afirmar que tiene dos billetes o monedas, porque designa con el nombre de billete o de moneda no solo al sestercio, sino también al escudo imperial. De donde resulta claramente que ninguna cosa se dice una o única sino después de que ha sido concebida otra cosa que, como se ha dicho, conviene con ella. /132/ En cambio, como la existencia de Dios es su esencia y de su esencia no podemos formar una idea universal, es cierto que aquel que llama a Dios uno y único no posee ninguna idea verdadera de Dios o que habla impropiamente de él" (Epístola L, *Opera posthuma*, p. 557) [Nota de MJS: Ep 50, pp. 239-240.]

[97] *Urstoff.*

* Epístola L, *Opera posthuma*, p. 558. [Nota de MJS: "La determinación es una negación, por tanto, la determinación no pertenece a la cosa según su ser" (Ep 50, p. 240). La cita de Jacobi no es exacta.

culares, en tanto que existen únicamente de una manera determinada, son los *non-entia*. Mientras que el ser infinito es el único verdadero *ens reale, hoc est, est omne esse, et praeter quod datur esse.**

XIII. Para aclarar aun más el asunto, /132/ para iluminar por sí misma la dificultad acerca del entendimiento de Dios que acabamos de introducir y deshacernos de cualquier ambigüedad, intentaremos asir, por alguno de sus extremos sobresalientes, el velo de terminología con el cual Spinoza ha querido encubrir su sistema, para levantarlo por completo.

XIV. Según Spinoza, la infinita extensión y el infinito pensamiento son propiedades de Dios. Ambos constituyen conjuntamente un único ser indivisible,** de modo que es lo mismo contemplar a Dios a través de cualquiera de estas dos propiedades suyas, pues el orden y la conexión de los conceptos es idéntico al orden y conexión de las cosas y todo lo que se sigue *formaliter* de la naturaleza infinita de Dios debe seguirse también *objective* de ella, y viceversa.***

El original dice: "Por tanto, esta determinación no pertenece a la cosa según su ser, sino que, por el contrario, es su no ser. De ahí que, como la figura no es sino una determinación y la determinación es una negación, no podrá ser, según he dicho, otra cosa que una negación" (*ibid.*). Esta afirmación, según la cual las cosas singulares consideradas como individuos separados de la totalidad son no-seres, equivale al "acosmismo", esto es, el acto de negar la existencia del mundo por afirmar que únicamente Dios es real.]

* *Tratado acerca de la reforma del entendimiento*, en *Opera posthuma*, p. 381. [Nota de MJS: "ser real, esto es, todo el ser, fuera del cual no hay ser alguno" (TRE, p. 29).]

** *Ética* I, 10, esc.

*** Ética II, 7: "El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas. [...] Escolio: Antes de seguir adelante, debemos traer a la memoria aquí lo que antes hemos mostrado, a saber: que todo cuanto puede ser percibido por el entendimiento infinito como constitutivo de la esencia de una sustancia pertenece solo a una única sustancia y, consiguientemente, que la sustancia pensante y la sustancia extensa son una sola y misma sustancia, aprehendida ya desde un atributo, ya desde otro. Así también, un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y misma cosa, pero expresada dedos maneras. Esto parecen haberlo visto ciertos hebreos como a través de la niebla: me refiero a quienes afirman que Dios, el entendimiento de Dios y las cosas por él entendidas son todo uno y lo mismo".

/133/ XV. Las cosas particulares, mudables, corporales son *modi* del movimiento y reposo en la extensión infinita.*

XVI. Movimiento y reposo son ellos mismos los *modi* inmediatos de la extensión /134/ infinita** y, junto con ella, son igualmente infinitos, inmutables y eternos.*** Estos dos *modi* en conjunto constituyen la forma esencial de todas las configuraciones y fuerzas corpóreas posibles, son su *a priori*.

XVII. A los dos modos inmediatos de la extensión infinita corresponden dos modos inmediatos del pensamiento absoluto e infinito: la voluntad y el entendimiento.**** Ellos contienen /135/ *objective* lo que aquellos contienen *formaliter*, y son, respectivamente, anteriores a todas las cosas particulares, tanto de naturaleza extensa como pensante.

XVIII. Anterior a la voluntad y el entendimiento infinitos es el pensamiento absoluto e infinito, que pertenece a la *natura naturans*, así como la voluntad y el entendimiento infinitos pertenecen a la *natura naturata*.*****

* "Los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la sustancia" (*Ética* II, lema 1).

** Epístola 64, *Opera posthuma*, p. 559. [Nota de MJS: Ep 64, p. 278. Se trata de la carta a G. H. Schuller, en la que Spinoza ofrece los nombres de los modos infinitos mediatos e inmediatos de la extensión y el pensamiento. Movimiento y reposo son, según él, los modos infinitos inmediatos de la extensión.]

*** *Ética* I, 21 y ss. Reposo y movimiento se oponen mutuamente y ninguno de ellos pudo haber producido al otro. Por lo tanto, Dios debe ser su causa inmediata, al igual que es la causa inmediata de la extensión y de sí mismo. Epístola 81, p. 332; Epístola 83, pp. 334 y ss.

**** *Ética* I, 32, cor. 2: "Se sigue, segundo, que la voluntad y el entendimiento se relacionan con la naturaleza de Dios como lo hacen el movimiento y el reposo y, en general, todas las cosas de la naturaleza, etcétera".

***** *Ética* I, 29, esc.: "[...] por *naturaleza naturante* debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, es decir, los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, Dios en cuanto considerado como causa libre. Por *naturaleza naturada*, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, es decir, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios en cuanto considerados como cosas que son en Dios y que sin Dios no pueden ser ni concebirse".

XIX. Así pues, la *natura naturans*, Dios en tanto causa libre /136/, o la sustancia infinita, *depositis affectionibus, et in se considerata, hoc est, vere considerata*, no posee ni voluntad ni entendimiento, ni infinitos ni finitos.*

/137/ XX. Cómo es que estas cosas pueden existir unas en las otras y al mismo tiempo, pero antes y después unas de otras *según la naturaleza*, no requerirá más explicaciones que lo dicho anteriormente.

XXI. También se ha mostrado ya con suficiente claridad que no puede haber, aparte de las cosas corpóreas particulares, un *determinado* movimiento y un *determinado* reposo infinitos junto con una *determinada* extensión infinita. Del mismo modo que no puede haber, según los principios de Spinoza, aparte de las cosas finitas pensantes, una determinada voluntad infinita ni un determinado entendimiento infinito, junto con un determinado pensamiento absoluto e infinito.

XXII. Pero con el fin de que no quede sitio posible ni siquiera para una sombra de /138/ duda, nos ocuparemos a continuación de la doctrina spinoziana del entendimiento finito. Doy aquí por supuesta mi *Carta a Hemsterhuis*, pues dado que allí únicamente me propuse exponer el contenido de la doctrina he podido ser más fácil de comprender en algunos puntos.

* *Ética* I, 31: "El entendimiento en acto, sea finito o infinito, así como la voluntad, el deseo, el amor, etc., deben ser referidos a la *naturaleza naturada*, y no a la *naturante*. Demostración: En efecto (como es notorio por sí), no entendemos por 'entendimiento' el pensamiento en términos absolutos, sino solo un cierto modo del pensar, que difiere de otros modos como el deseo, el amor, etc. y que, por tanto, debe ser concebido por medio del pensamiento tomado en términos absolutos, es decir, debe concebirse por medio de un atributo de Dios que exprese la eterna e infinita esencia del pensamiento de tal modo que sin él no pueda ser ni ser concebido, y por ello debe ser referido a la *naturaleza naturada*, como también los demás modos del pensar, y no a la *naturante*. Q. E. D. Escolio: La razón por la que hablo aquí de entendimiento en acto no es la de que conceda que hay un entendimiento en potencia, sino que, deseando evitar toda confusión, no he querido hablar más que de lo percibido por nosotros con mayor claridad, a saber, de la intelección misma como un hecho, /137/ que es lo que más claramente percibimos. Pues no podemos entender nada que no conduzca a un más perfecto conocimiento del hecho de entender".

XXIII. El entendimiento finito, o la *modificatum modificatione* del pensamiento infinito absoluto, se origina en el concepto de una cosa verdaderamente existente.*

/139/ XXIV. La cosa particular no puede ser la causa de su idea, del mismo modo que la idea /140/ no puede ser la causa de la cosa particular. O, dicho de otra manera, el pensamiento no puede provenir de la extensión, del mismo modo que la extensión no puede originarse en el pensamiento. Ambos, extensión y pensamiento, son dos esencias completamente diferentes, pero en una cosa, es decir, son una y la misma cosa, *unum et idem*, pero considerada bajo diferentes atributos.

XXV. El pensamiento absoluto es la pura conciencia infinita inmediata en el ser universal, el ser *kat' exochn* o sustancia.**

* *Ética* II, prop. 11 y 13. Lo que Spinoza demuestra para el entendimiento humano debe valer, según su doctrina, también para otros entendimientos finitos. Al respecto, véase el escolio de la mencionada proposición 13 de la segunda parte de la *Ética*, importante en más de un aspecto.

Es evidente que la naturaleza diferente de los objetos de los conceptos no puede por sí misma producir ninguna modificación esencial en el entendimiento, y /139/ de los infinitos atributos que posee la sustancia infinita de Spinoza, ninguno pertenece a la naturaleza pensante, salvo el pensamiento infinito y sus modos. Por lo tanto, todos ellos deben relacionarse con la naturaleza pensante tal como se relacionan con la extensión corpórea; es decir: considerados en sí mismos, deben ser contemplados como *mera ideata*, y sus cosas particulares pueden ser únicamente los *objetos* de las ideas y, si se trata de ideas inmediatas, pueden ser únicamente los *cuerpos* de estas. No me ocuparé de aquellos otros atributos acerca de los cuales no sabemos nada, excepto que es necesario que existan, y me atendré solamente al único objeto del alma humana: el cuerpo. Por cierto, este tema podría conducir a una consideración importante, en cuyo lugar prefiero hacer la siguiente observación. La doctrina de Spinoza de los infinitos atributos de Dios en conexión con el hecho de que no conocemos absolutamente nada /140/ aparte de nuestro cuerpo y lo que se deriva de su concepto (véase epístola 64 y los pasajes citados en ella) es una buena señal que conduce a encontrar el verdadero sentido de su sistema.

** La expresión *le sentiment de l'être*, que la lengua francesa me permitió utilizar en la *Carta a Hemsterhuis*, era más pura y mejor, pues la palabra *conciencia* [Nota de MJS: *Bewußtsein*] parece implicar algo de representación y reflexión que aquí no se da en lo más mínimo. El siguiente pasaje de Kant quizás logre aclarar un poco el asunto. /141/

/141/ XXVI. Dado que de los atributos de la sustancia, además del pensamiento, solo conocemos la representación de la extensión corporal, nos limitamos a afirmar que, ya que la conciencia se encuentra inseparablemente conectada con la extensión, todo lo que sucede en la extensión sucede asimismo en la conciencia.

/142/ XXVII. La conciencia de una cosa es su idea, y esta idea solo puede ser una idea inmediata.

XXVIII. Una idea inmediata, considerada en y por sí sola, no posee representación.[98]

XXIX. Las representaciones existen como ideas mediatas y requieren objetos mediatos. Es decir, allí donde hay representaciones, debe haber una multiplicidad de cosas que se relacionan unas con otras; allí debe representarse, junto con lo interior, también algo exterior.

XXX. La idea inmediata, directa, de una cosa particular efectivamente existente es lo que llamamos el espíritu, el alma (*mens*) de esa cosa particular. La cosa particular en tanto objeto directo inmediato de una idea tal se llama cuerpo.*

"No pueden darse en nosotros conocimientos, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos, sin una unidad de conciencia que preceda a todos los datos de las intuiciones. Solo en relación con tal unidad son posibles las representaciones de objetos. Esa conciencia pura, originaria e inmutable, la llamaré la *apercepción trascendental*. El que merezca tal nombre se desprende claramente del hecho de que hasta la más pura unidad objetiva, es decir, la de los conceptos *a priori* (espacio y tiempo) solo es posible gracias a la relación que con esa unidad de conciencia sostienen las intuiciones. La unidad numérica de esa apercepción sirve, pues, de base *a priori* a todos los conceptos, al igual que lo diverso del espacio y del tiempo lo hace respecto de las intuiciones de la sensibilidad", *Crítica de la razón pura*, p. 107. [Nota de MJS: KrV A 107. En castellano: Kant, I., *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, p. 136. Este pasaje, suprimido en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, permite una interpretación *psicologicista* de la apercepción trascendental. Cabe preguntarse hasta qué punto el uso que hace aquí Jacobi de la noción de apercepción trascendental así comprendida contribuyó a su supresión por parte de Kant.]

[98] En la tercera edición, Jacobi añade: "es un *sentimiento*".

* "El objeto de la idea que constituye el alma humana /143/ es un cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión existente en acto, y no otra

/143/ XXXI. En este cuerpo, el alma experimenta todo lo que ella percibe como exterior a su cuerpo y lo percibe por medio de las ideas de los estados que su cuerpo experimenta como resultado de aquello. Todo aquello que no modifica el estado de su cuerpo, el alma no puede percibirlo.*

XXXII. Por el contrario, el alma únicamente puede percibir su cuerpo, saber que existe y reconocerse también a sí misma /144/ mediante los estados que su cuerpo experimenta a partir de su interacción con las cosas exteriores a él, y mediante los conceptos de esos estados.** Pues el cuerpo es una cosa particular, determinada de una cierta manera, que solamente logra llegar a la existencia y mantenerse en ella según, con y entre otras cosas particulares. Así pues, su interioridad no puede existir sin exterioridad, esto es, el cuerpo no puede existir sin una múltiple relación con otras cosas exteriores y, a la inversa, estas cosas no pueden existir sin relacionarse con él. Sin un constante cambio en sus estados, el cuerpo no puede ni existir ni ser pensado como efectivamente existente.

/145/ XXXIII. La idea inmediata *de* la idea inmediata del cuerpo constituye la conciencia *del alma* y esta conciencia se encuentra unida al alma, de la misma manera que el alma se encuentra unida al cuerpo. Es decir, la conciencia del alma expresa de una determinada manera una idea, al igual que la idea misma expresa de una determinada manera una cosa particular.*** Pero la cosa particular, su idea y

cosa" (*Ética* II, 13). Acerca de la diferencia entre ideas directas e indirectas, o mediatas e inmediatas, véase el escolio de la proposición 17 de la segunda parte de la *Ética*.

* "[...] las imágenes de las cosas son las afecciones mismas del cuerpo humano, o sea, las maneras que el cuerpo humano tiene de ser afectado por las causas exteriores [...]" (*Ética* III, 32, esc.). Véase en conexión con esto el ya citado escolio de la proposición 17 y el segundo corolario de la proposición 16.

** "El alma humana no conoce el cuerpo humano mismo, ni sabe que este existe, sino por las ideas de las afecciones de que es afectado el cuerpo" (*Ética* II, 19). "El alma humana no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo" (*Ética* II, 23).

*** *Ética* II, 21 y esc.

la idea de esa idea son absolutamente una y la misma cosa (*unum et idem*), pero contempladas bajo diferentes atributos y propiedades.*

XXXIV. Ya que el alma no es más que la idea inmediata del cuerpo, y es con él una única y misma cosa, la excelencia del alma no puede ser jamás otra que la excelencia de su cuerpo.** Las /146/ capacidades del entendimiento no son otras que las capacidades del cuerpo, según /147/ la representación u *objective*. Las resoluciones de la voluntad, de la misma manera, son solo determinaciones del cuerpo.*** La esencia del alma tampoco es diferente de la esencia del cuerpo *objective*.****

* *Ibid.*

** Acerca de ningún punto Spinoza se expresa tanto y tan extensamente como sobre este. Quiero referirme únicamente a *Ética* II, 13, esc. y 14, y de *Ética* III, al escolio sumamente notable de la proposición 2 y a la proposición 9 junto con su escolio. En la demostración de la proposición 28 de *Ética* III, las palabras: "Ahora bien, el esfuerzo o potencia del alma al pensar es igual, y simultáneo por naturaleza, al esfuerzo o potencia del cuerpo al obrar" y las siguientes palabras de la explicación de la *Definición general de afecto*: " [...] puesto que la esencia del alma consiste en afirmar la existencia actual de su cuerpo, y puesto que nosotros entendemos por 'perfección' la esencia misma de una cosa, se sigue, por consiguiente, que el alma pasa a una mayor o menor perfección cuando le acontece que afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes algo que implica una mayor o menor realidad que antes. Así, pues, cuando he dicho antes que la potencia de pensar del alma aumentaba o disminuía, no he querido decir sino que el alma había formado de su cuerpo, o de alguna de sus partes, una idea que expresaba una realidad mayor o menor de la que con anterioridad había afirmado de su cuerpo. Pues la importancia de las ideas, y la potencia actual de pensar, /147/ se valoran a tenor de la importancia del objeto".

*** En el ya mencionado escolio de la proposición 2 de *Ética* III se establece: "Todo ello muestra claramente que tanto la decisión como el apetito del alma y la determinación del cuerpo son cosas simultáneas por naturaleza, o, mejor dicho, son una sola y misma cosa, a la que llamamos 'decisión' cuando la consideramos bajo el atributo del pensamiento, y 'determinación' cuando la consideramos bajo el atributo de la extensión, y la deducimos de las leyes del movimiento y el reposo, y esto se verá aun más claro por lo que vamos a decir".

**** "El alma no concibe nada desde la perspectiva de la eternidad sino en cuanto que concibe la esencia de su cuerpo desde esa perspectiva [...]" (*Ética* V, 31, dem.).

XXXV. Cada cosa particular presupone otra cosa particular, hasta el infinito, y /148/ ninguna puede surgir inmediatamente de lo infinito.* Ya que el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas, una *idea* de una cosa particular tampoco puede resultar inmediatamente de Dios,** sino /149/ que debe venir a la existencia de la misma manera que las cosas corporales y no puede existir si no es simultáneamente con una cosa corporal determinada.

XXXVI. Las cosas particulares resultan mediatamente de lo infinito o son producidas por Dios mediante las afecciones o modalizaciones inmediatas de su ser. Estas, sin embargo, son eternas e infinitas igual que Dios, y Él es su causa, de la misma manea que es causa de sí mismo. Por lo tanto, las cosas particulares surgen de Dios *–inmediatamente– solo de una manera eterna e infinita*, no de una manera transitoria, finita y pasajera. Pues ellas surgen simplemente unas de otras en tanto que se engendran y se destruyen mutuamente, siendo inmutables en su existencia *eterna*.

XXXVII. Lo mismo vale para las ideas de las cosas particulares, esto es, son /150/ producidas por Dios de la misma manera y existen en el entendimiento infinito de la misma manera que las formas corporales en la extensión infinita, a saber, por medio del movimiento y el reposo infinitos, todas al mismo tiempo y todas igualmente reales.***

* *Ética* I, 48.

** Debo recordar aquí nuevamente por qué en el sistema de Spinoza es de infinita importancia que, a excepción del pensamiento absoluto –el cual es absolutamente primero y carece de toda representación–, cada pensamiento debe hacer referencia inmediatamente a la idea de una cosa particular efectivamente existente y a sus propiedades, y solo puede ser dada en estas. De manera que es absolutamente imposible que haya alguna clase de idea de las cosas antes de que estas existan efectivamente. Las cosas particulares han existido desde la eternidad y Dios no ha existido antes que ellas de otra manera que de la manera en que siempre ha existido antes que ellas y por toda la eternidad existirá antes que ellas; esto es: únicamente según el orden de la naturaleza o de la esencia.

*** *Ética* II, 8: "Las ideas de las cosas singulares –es decir, de los modos– no existentes deben estar comprendidas en la idea infinita de

/151/ XXXVIII. Así pues, no puede haber en Dios una idea de una cosa efectivamente existente y completamente determinada, en la medida en que Dios es infinito, sino que esa idea solamente existe en Él y es producida por Él en tanto que /152/ la cosa existe efectivamente, y con ella su idea. Es decir, la idea de una cosa en Dios únicamente puede existir en el momento en que existe la cosa particular; y separada de ella es imposible que esa idea exista en Dios, ni al mismo tiempo que la cosa particular, ni antes ni después de ella.*

Dios, tal como las esencias formales de las cosas singulares, o sea, de los modos, están contenidas en los atributos de Dios. Demostración: esta proposición es evidente en virtud de la anterior, pero se entiende con mayor claridad por el escolio que precede. Corolario: de aquí se sigue que, mientras las cosas singulares existen solo en la medida en que están comprendidas en los atributos de Dios, su ser objetivo, o sea, sus ideas, existen solo en la medida en que existe la idea infinita de Dios, y cuando se dice que las cosas singulares existen, no solo en la medida en que están comprendidas en los atributos de Dios, sino cuenta habida de su duración, entonces sus ideas implican también esa existencia, atendiendo a la cual se dice que duran. /151/ Escolio: si, en orden a una más amplia explicación de este punto, alguien desease un ejemplo, ninguno podré darle que explique adecuadamente la cuestión de que hablo aquí, toda vez que es única; procuraré, con todo, ilustrar este asunto lo mejor que pueda. Como se sabe, el círculo posee una naturaleza tal que son iguales entre sí los rectángulos formados por los segmentos de cada par de líneas rectas que se cortan entre sí dentro de dicho círculo; por lo cual se contienen en el círculo infinitos rectángulos iguales entre sí; pero ninguno de ellos puede decirse que exista sino en cuanto que existe el círculo, ni tampoco puede decirse que exista la idea de ninguno de esos rectángulos sino en cuanto que está comprendida en la idea del círculo. Concíbase ahora que, de esos infinitos rectángulos, sólo dos existen, a saber E y D. Ciertamente, sus ideas existen ahora no ya solo en cuanto comprendidas en la idea del círculo, sino también en cuanto que implican la existencia de esos rectángulos, y por ello se distinguen de las demás ideas de los otros rectángulos".

* *Ética* II, 9: "La idea de una cosa singular existente en acto tiene como causa a Dios no en cuanto es infinito, sino en cuanto se lo considera afectado por la idea de otra cosa singular existente en acto, de la que Dios es también causa en cuanto afectado por una tercera, y así hasta el infinito. Demostración: la idea de una cosa singular existente en acto es un modo singular de pensar y distinto de los demás; y así tiene como causa a Dios en cuanto es solo cosa pensante. Pero no en cuanto es cosa pensante en términos absolutos, sino en cuanto

/153/ XXXIX. Todas las cosas particulares se presuponen mutuamente y se relacionan unas con otras, de tal manera que una de ellas sin todas las restantes, y todas las restantes sin esa una, no pueden ni existir ni ser pensadas. Es decir, todas juntas constituyen una totalidad inseparable. O, para decirlo más correctamente y de un modo más riguroso: *existen y coexisten ligadas en una cosa infinita absolutamente indivisible, y de ninguna otra manera.**

se lo considera afectado por otro modo de pensar, y de este es Dios también causa en cuanto afectado por otro, y así hasta el infinito. Ahora bien: el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las causas; por consiguiente, de la idea de una cosa singular es causa otra idea, o sea, Dios en cuanto se lo considera afectado por otra idea, y así hasta el infinito. Q. E. D. /153/ Corolario: hay en Dios conocimiento de todo cuanto ocurre en el objeto singular de una idea cualquiera solo en cuanto Dios tiene la idea de ese objeto. Demostración: hay en Dios una idea de todo cuanto ocurre en el objeto de una idea cualquiera, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto se lo considera afectado por otra idea de una cosa singular; ahora bien, el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas; por consiguiente, habrá en Dios conocimiento de lo que ocurre en un objeto singular solo en cuanto tiene la idea de ese objeto. Q. E. D."

* "[...] si se aniquila una parte de la materia, se desvanecería simultáneamente toda la extensión". *Opera posthuma*, p. 404. [Nota de MJS: Ep 4, p. 14.] /154/ Sobre este punto fundamental, véanse *Ética* I, 12, 13 y 15, esc. Véase, también, la notable carta sobre el infinito a L. Meyer (Epístola 12) y la no menos notable enviada a Oldenburg sobre el todo y la parte (Epístola 73); y, además, las cartas 34, 35 y 36 a un anónimo [Nota de MJS: Las cartas son dirigidas a Johannes Hudde.]

Es difícil comprender cómo se le ha podido criticar a Spinoza haber hecho surgir lo ilimitado de la reunión de lo ilimitado y haber hecho de su sustancia un agregado absurdo de cosas finitas, por lo cual la unidad vacía de su sustancia sería una mera abstracción. Digo que es incomprensible cómo se ha podido acusar a Spinoza de estas cosas cuando su sistema se deduce de la posición exactamente contraria y esta posición contraria es el verdadero espíritu de su sistema. Además, entre los filósofos, ninguno se ha cuidado más que él de no tomar o admitir como real /155/ lo que es un mero *modus cogitandi* o *entia rations*. *Totum parte prius esse necesse est* [Nota de MJS: "el todo es necesariamente anterior a la parte"] era ya un principio fundamental de Aristóteles, el cual este pensador supremo supo aplicar correctamente incluso a la totalidad impropia de un ser común (*De Republica*, I, 2). Este pensador sigue este principio sublime y fecundo en todas partes.

/154/ XL. El ser absolutamente indivisible, en el que existen y coexisten los cuerpos, es la extensión absoluta infinita.

/155/ XLI. El ser absolutamente indivisible, en el que toda idea existe y coexiste, es el pensamiento absoluto infinito.

XLII. Ambos pertenecen a la esencia de Dios y se encuentran comprendidos en ella. Por eso Dios no puede ser llamado, *distinctive*, ni una cosa extensa corporal ni una pensante, sino que la misma sustancia es a la vez extensa y pensante. O, con otras palabras: ninguno de los atributos de Dios tiene algo *real* como su fundamento de modo que estos pudieran ser considerados como cosas que son unas fuera de otras y que tienen /156/ una existencia propia, sino que todos son solamente realidades o sustanciales, expresiones esenciales de una y la misma cosa real, de este ser trascendental que no puede ser sino absolutamente uno y en el que todo *debe fundirse y devenir necesariamente uno.*

XLIII. Por lo tanto, la idea infinita de Dios, tanto de su propia esencia como de todo lo que se sigue necesariamente de su esencia, es una única idea indivisible.*

XLIV. Esta idea, por ser una e indivisible, debe encontrarse tanto en el todo como en cada parte. O, con otras palabras, la idea de un determinado cuerpo, o de una cosa particular, sea la que sea, debe /157/ contener en sí la esencia infinita de Dios, completa y perfecta.**

* *Ética* II, 3 y 4. Compárense con *Ética* II, 45, 46 y 47 y con *Ética* I, 30 y 31.

** *Ética* II, 45, 46, 47 con sus escolios. Compárense con *Ética* II, 3 y 4, y con *Ética* I, 30 y 31.

Es necesario recordar aquí la prueba tan frecuentemente repetida por Spinoza, según la cual la esencia de una cosa no implica en sí un número determinado de individuos y múltiples cosas que tienen algo en común unas con otras; pueden ser consideradas no como múltiples cosas, sino como partes de una única cosa.

Es sobre este fundamento que ha construido su ingeniosa y verdaderamente sublime teoría de las representaciones verdaderas, las ideas inadecuadas y adecuadas, la certeza y, en general, del entendimiento humano.

Con esto finaliza mi exposición. Con ella y mi *Carta a Hemsterhuis* creo haber respondido suficientemente a todos los puntos principales de su escrito y ahora quisiera detenerme en un par de pasajes que me conciernen personalmente y que /158/ no puedo dejar pasar en silencio, como algunos otros.

Usted dice: "Paso por alto una cantidad de ocurrencias ingeniosas, con las que nuestro Lessing lo entretiene a continuación y acerca de las cuales es difícil decir si son puras bromas o filosofía. [...] De esta clase es todo lo que Lessing le dice en las páginas 24 y 25.* Sus conceptos acerca de la economía del alma del mundo, acerca de que las entelequias de Leibniz no son más que efectos del cuerpo, su dominación del clima, su infinito aburrimiento y similares arrebatos del pensamiento que resplandecen un instante, impactan y luego desaparecen."

En mi carta digo que Lessing afirmó acerca del alma del mundo que, si existiera, sería, como todas las otras almas, de acuerdo con todo sistema posible, *en tanto que alma*, únicamente un efecto.[99] Y añadí abajo como una nota mía, no como un /159/ dicho de Lessing: "También según el sistema de Leibniz. Solo a través del cuerpo (o del concepto del cuerpo) la entelequia deviene *espíritu*".[100] Lo cual ciertamente es muy distinto a afirmar que *las entelequias de Leibniz son meros efectos del cuerpo.*

Junto con esta nota, en mi cuaderno de trabajo, había añadido el siguiente pasaje de Leibniz:

"Une monade en elle-même, et dans le moment, ne saurait être discernée d'une autre que par les qualités et actions internes, lesquelles ne peuvent être autre chose que ses perceptions (*c'est-à-dire, les représentations du*

* Véanse las pp. 33 y ss. de esta edición. [Nota de MJS: El manuscrito de las "Consideraciones" de Mendelssohn remitía a la paginación de la carta manuscrita de Jacobi del 4 de noviembre de 1783. Jacobi no modifica las referencias, pero hace las indicaciones pertinentes al pie de página.]

[99] Véase más atrás, páginas 34 y 35 según la paginación de la primera edición, indicada entre barras.

[100] *Ibid.*, p. 35.

composé, ou de ce qui est dehors, dans le simple), et ses appétitions (c'est-à-dire, ses tendances d'une perception à l'autre), qui sont les principes du changement. Car la simplicité de la substance n'empêche point la multiplicité des modifications, qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance simple; et *elles doivent consister dans la variété des rapports aux choses qui sont au dehors.*"[101]

Más aun:

"Chaque monade avec un corps /160/ particulier fait une substance vivante. Ainsi il n'y a pas seulement de la vie partout, jointe aux membres ou organes, mais même il y a une infinité de degrés dans les monades, les unes dominant plus ou moins sur les autres. Mais quand la monade a des organes si ajustés, que par leur moyen il y a du relief et du distingué dans les impressions qu'ils reçoivent, *et par conséquent, dans les perceptions qui les représentent* (comme, par exemple, lorsque par le moyen de la figure des humeurs des yeux les rayons de la lumière sont concentrés et agissent avec plus de force); *cela peut aller jusqu'au sentiment*, c'est-à-dire, jusqu'à une perception accompagnée de mémoire, *à savoir, dont un certain Echo demeure long tems, pour se faire entendre dans l'occasion; et un tel vivant est appelé Animal, comme sa monade est appelée une âme. Et quand cette âme est élevée jusqu'à la raison, elle est quelque chose de plus sublime, et on la compte parmi les Esprits*, comme il sera expliqué tantôt" (*Principes de la nature et de la grâce fondés en Raison*, N. /161/ 2 y 4).[102]

[101] "Una mónada en sí misma y en determinado momento no puede ser distinguida de otra más que por las cualidades y acciones internas, las cuales no pueden ser otra cosa que sus percepciones *–es decir, las representaciones del compuesto, o de aquello que se encuentra fuera, en lo simple–* y sus apetitos –es decir, sus pasajes de una percepción a otra–, que son los principios del cambio. Pues la simplicidad de la sustancia no impide en absoluto la multiplicidad de las modificaciones, que se deben encontrar juntas en esta misma sustancia simple y *deben consistir en la variedad de las relaciones con las cosas que existen en el exterior*" (Leibniz, G. W., *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison* [*Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*], 1714, § 2 en Gerhardt, t. VI, pp. 598).

[102] "Cada mónada con un cuerpo particular constituye una sustancia viviente. Así pues, no solo hay vida por todas partes, unida a los miembros u órganos, sino que además hay una infinidad de grados en las mónadas, de modo que unas dominan más o menos a las otras. Pero cuando la mónada posee órganos adecuados de tal modo que las impresiones que recibe por medio de ellos están dotadas de relieve y de distinción, y, *por lo tanto, también lo están las percepciones que representan a esas impresiones* (como, por ejemplo, cuando por medio de la figura de los humores de los ojos los rayos de la luz se concentran y actúan con más fuerza); *entonces esto puede conducir al sentimiento*, es decir, a una percepción acompañada de memoria, *a saber, una percepción de la que permanece un Eco por mucho tiempo, para hacerse escuchar en otra ocasión. Un ser viviente tal se llama Animal y su mónada es denominada un alma. En la medida en que esta alma se eleva hasta la razón, es algo más sublime y se la considera como un Espíritu*, tal como será explicado enseguida" (*ibid.*, § 4, en Gerhardt, t. VI, pp. 599-600).

A esto había añadido todavía el parágrafo 124 de la *Teodicea* y la Carta a Wagner, *De vi activa corporis, de anima, de anima brutorum.*[103]

Luego decidí no incluir esta extensa cita por considerarla superflua, pues me pareció que mi afirmación se encontraba fundamentada en Leibniz por todas partes de un modo tan evidente que únicamente la forma cortante en que yo la había expresado podía impedir acordar conmigo en este punto, al menos después de alguna reflexión.

Usted continúa en su escrito de la siguiente manera: "En este contexto sitúo también la sincera retirada bajo la bandera de la fe, que usted propone por su lado. Esta es totalmente compatible con el espíritu de su religión, que le impone la obligación de sofocar la duda mediante la fe. El filósofo cristiano puede entretenerse burlándose del naturalista,[104] sugiriéndole cuestiones dudosas que, como los fuegos fatuos, atraen su atención de un rincón a otro y /162/ escapan siempre a sus garras firmes. Mi religión no impone la obligación de solucionar dudas semejantes más que por medio de fundamentos racionales; no ordena nin-

[103] Véanse Leibniz, G. W., *Teodicea...*, *op. cit.*, § 124 (Gerhardt t. VI, pp. 178) y Leibniz, G. W., "Carta a R. C. Wagnerum" ["Epistola ad Rudoph. Christ. Wagnerum"] del 4 de junio de 1710 (Gerhardt, t. VII, pp. 528-532).

[104] Se llamaba *naturalista* a aquel que no compartía la revelación cristiana, como los judíos que se reconocían representantes de la religión natural o religión racional (cf. nota de los editores en JWA I.2, p. 447).

guna fe en verdades eternas. Por lo tanto, tengo aun otra razón para buscar la *convicción*."[105]

Querido Mendelssohn, todos y cada uno de nosotros hemos nacido en la creencia y debemos permanecer en la creencia, al igual que hemos nacido en sociedad y debemos permanecer en sociedad: *Totum parte prius esse necesse est.*[106] ¿Cómo podríamos anhelar la certeza si la certeza no nos fuera conocida de antemano? ¿Y cómo puede sernos de antemano conocida si no es a través de algo que nosotros ya reconocemos con certeza? Esto conduce al concepto de una certeza inmediata, que no solo no requiere ningún fundamento sino que excluye absolutamente todo fundamento y que es, ella sola y ninguna otra, *la representación que coincide con la cosa representada*. La convicción fundada en razones[107] es una certeza de segunda mano.[108] Los fundamentos son solamente marcas de la similitud con una cosa /163/ de la cual tenemos certeza. La convicción de la que usted habla se origina en la comparación y jamás puede ser plenamente segura y perfecta. Si todo *tener por verdadero*[109] que no se basa en fundamentos racionales es creencia, entonces la convicción basada en fundamentos racionales debe fundarse, ella misma, en la creencia y debe recibir su fuerza solo de ella.[110]

[105] Cf. más adelante en este libro, Mendelssohn, M., "Consideraciones", p. 205.

[106] La cita es de Aristóteles, *Politicorum*, libro 8. "El todo es necesariamente anterior a sus partes".

[107] *Überzeugung aus Gründen.*

[108] Jacobi habla aquí del conocimiento racional como un conocimiento de "segunda mano", basado en otra clase de representaciones, que coinciden por completo con la cosa representada. Esta distinción remite a la clasificación que hace Hume de las percepciones de la mente humana en impresiones e ideas, que son las imágenes debilitadas de las impresiones. Véase Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, estudio preliminar, traducción y notas de Félix Duque, Madrid, Tecnos, 1998, p. 1.

[109] *Für Wahr halten.*

[110] Jacobi denuncia la pretendida autonomía de la razón ilustrada como engañosa. Según él, la razón debe apoyarse, en última instancia, en una creencia. Este punto de vista será retomado por Thomas Wizenmann

Es mediante la creencia que sabemos que tenemos un cuerpo y que fuera de nosotros existen otros cuerpos y otros seres pensantes. ¡Una verdadera y maravillosa revelación! En efecto, sentimos solamente nuestro cuerpo, constituido de tal o cual manera; y en la medida en que lo sentimos constituido de tal o cual manera, nos apercibimos no solo de sus cambios sino de algo totalmente distinto, que no es ni mera sensación ni pensamiento: nos apercibimos de *otra cosa efectivamente existente* y lo hacemos con la misma certeza con la que nos percibimos a nosotros mismos. Pues, sin el *tú*, el *yo* es imposible.[111] Así pues, recibimos todas las representaciones *solo a través de las propiedades que percibimos*, /164/ y no hay ningún otro camino que conduzca al conocimiento real, pues la razón, cuando genera *objetos*, no genera sino quimeras.[112]

en *Los resultados de las filosofías de Jacobi y de Mendelssohn, examinados críticamente por un voluntario*, que apareció en 1786, y también Kant criticará a Mendelssohn en este sentido, en su artículo de ese mismo año, titulado "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?". Véanse estos textos, en este libro.

[111] La dialéctica entre el tú y el yo es retomada y expuesta con más profundidad por Jacobi en su obra de 1787, *David Hume. Sobre la creencia: o idealismo y realismo*. El sentido de esta dialéctica es mostrar que la conciencia de algo diferente de uno mismo debe estar implícita en la conciencia inmediata original de la propia existencia. La certeza de la existencia de uno mismo, al decir *yo*, es idéntica a la certeza de la existencia de un otro, de un *tú*. Por lo tanto, ese *yo* al que uno llama *tú* existe de un modo independiente de la existencia del *yo* que, al decir *yo*, se compromete con la existencia de sí mismo tanto como con la de lo otro, distinto de él. Únicamente gracias a un Dios que pueda ser pensado como un *tú* es posible que los seres humanos se constituyan como auténticos *yo*. Esto es lo que impone la exigencia de que Dios sea un individuo. Dios debe poder ser un *tú* frente al cual el *yo* humano se constituya y se reconozca como un individuo libre. Esta original propuesta jacobiana puede considerarse como el mapa sobre el cual Fichte y Schelling construirán sus génesis de la conciencia (cf. Di Giovanni, G., "Introduction: The Unfinished Philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi" en Jacobi, F. H., *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, *op. cit.*, p. 94).

[112] Según Jacobi, la razón –o el entendimiento, pues aquí los utiliza como sinónimos– solo logra conocer lo que ella misma pone o produce. A los objetos mismos, sin embargo, se accede únicamente mediante una intuición inmediata, única vía por medio de la cual la existencia de las cosas particulares se revela a los hombres. Acerca de este tema,

Tenemos, pues, una revelación de la naturaleza, que no solo ordena, sino que obliga a cada hombre *a creer* y a aceptar a través de la creencia verdades eternas.

La religión cristiana enseña una clase totalmente distinta de creencia, que no ordena nada.[113] Es una creencia que no tiene por objeto las verdades eternas, sino la naturaleza finita y contingente del ser humano. Esta creencia enseña al ser humano de qué manera puede adquirir propiedades con las que logra avanzar en su existencia hacia una vida más elevada, y con ella a una consciencia más elevada, de modo que con ella alcance un conocimiento más elevado. Quien acepta esta promesa y avanza confiado hacia su cumplimiento posee la creencia que lo hace bienaventurado. El sublime maestro de esta creencia, en quien todas las promesas /165/ ya han sido cumplidas, pudo decir con verdad: "yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie llega al Padre si no es a través de mí; pero aquel que acepte la voluntad que tengo en mí experimentará que mi enseñanza es verdadera y proviene de Dios".[114]

Así pues, el espíritu de mi religión es el siguiente: por medio de una vida divina el hombre se vuelve uno con Dios[115] y hay una paz de Dios que sobrepasa a la razón. En

véase, más adelante en este libro, el apéndice VII que Jacobi añade a la segunda edición de esta obra, de 1789.

[113] Jacobi pasa, a continuación, a exponer su propio credo religioso que, a diferencia de lo que Mendelssohn supone, no consiste en un cristianismo ortodoxo, como tampoco consiste en un spinozismo. Jacobi afirma que cree en un Dios -que ya presentó como necesariamente personal, la "causa personal del mundo" acerca de la cual habla con Lessing- que aquí caracteriza, principalmente, como viviente. Este Dios vivo se da a conocer a los seres humanos a través del amor que ellos sienten por Él.

[114] Véase Juan 14:6 y Juan 7:16 y ss.

[115] Fichte cita esta frase en su *Apelación al público*, escrito con el que intenta defenderse de la acusación de ateísmo que habían lanzado en su contra. Para ello, hacia el final del texto, invoca a tres personas que, libres de toda sospecha, lo acompañan en sus convicciones, entre ellos, al "noble Jacobi". "Aun cuando podamos pensar diferente acerca de la pura teoría", confiesa Fichte, "de lo que aquí se trata, tú ya lo has dicho hace mucho tiempo, tal como yo lo pienso; lo has dicho con una fuerza y un calor con los que yo nunca podré expresarlo, y lo has convertido en el espíritu de tu filosofía: 'por medio de una vida divina

Él habita el goce y la contemplación de un amor que no se puede conceptualizar.

El amor es vida; *es la vida misma*. Y solo la clase de amor distingue cada clase de naturaleza viviente. Él, *el viviente*, únicamente puede presentarse en lo viviente, únicamente puede darse a conocer a lo viviente, y únicamente a través del amor ocasionado. A esto mismo llama la voz de un predicador en el desierto: "Para dejar atrás el eterno *mal comportamiento* de los seres humanos hacia Dios, el ser humano debe hacerse partícipe de la /166/ naturaleza divina e incluso recibir la carne y la sangre de Dios".[116]

Esta vía práctica no puede ser honrada ni tampoco puede hacerse honrar por la razón *corrompida*, que ha caído en la miseria o se ha vuelto especulativa. Esta, para cavar, no tiene ni pies ni manos, y se avergüenza de mendigar. Es por esto que debe arrastrase, aquí y allá, detrás de la verdad que se ha marchado con el entendimiento intuitivo,[117] detrás de la religión y sus bienes, al igual que la moral detrás las inclinaciones virtuosas desaparecidas, al igual que las leyes detrás del espíritu comunitario destruido y las mejores costumbres, al igual que la pedagogía... Permítame interrumpir aquí la marea que me invade, antes de verme ahogado en ella.[118]

Que el espíritu de la verdad sea con usted y conmigo.

Düsseldorf, 21 de abril de 1785.

el hombre se vuelve uno con Dios'" (Fichte, J. G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, editado por Reinhard Lauth, Erich Fuchs y Hans Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 y ss., t. I, 5, pp. 447-448).

[116] En la tercera edición, Jacobi introduce una nota al pie indicando la procedencia de este cita: "*Golgatha y Scheblimini*, p. 63". Se trata de un escrito de J. G. Hamann de 1784 dirigido contra el *Jerusalem* de Mendelssohn. Véase Hamann, G., *Golgatha und Scheblimini. Von einem Prediger in der Wüsten* [*Golgatha y Scheblimini. Sobre un predicador en el desierto*], Riga, Hartknoch, 1784.

[117] *Schauende Verstande.*

[118] Según Jacobi, la corrupción de la razón, la pérdida del entendimiento intuitivo a favor de una razón especulativa, tiene consecuencias en todos los ámbitos de la vida humana. La preeminencia de la facultad demostrativa, la pretensión de conocerlo todo mediante razones, hace que también la moral, la religión, la pedagogía y el orden social se vean amenazados.

Dado que ya había hecho esperar largo tiempo a Mendelssohn, esta vez envié mi encomienda /167/ directamente a Berlín. Esa misma tarde salí de viaje, de modo que mi amiga, quien aún me debía su respuesta a dos cartas, no fue informada.

El 26 de mayo recibí una carta suya, en la que me comunicaba lo siguiente acerca de la respuesta de Mendelssohn a la noticia de que yo había estado en cama durante todo marzo: "Justamente tenía la intención de hacerle llegar a nuestro amigo en común el pedido de que no se apresurara con su respuesta a mis 'Consideraciones'. Estoy decidido a dar a la imprenta la primera parte de mi ensayo después de la feria de Leipzig. En ella, me ocupo *principalmente del panteísmo*, y todavía no hago mención alguna de nuestro intercambio epistolar. Esto lo reservo para la segunda parte, y para ello falta aún mucho tiempo. Jacobi debe leer esta primera parte de mi escrito antes de responder a mis 'Consideraciones'. Hágale llegar mis saludos al amable adversario." /168/

Hacía exactamente un mes que yo le había enviado mi último manuscrito y hacía más de tres meses que le había prometido a Mendelssohn hacérselo llegar inmediatamente. Por lo tanto, la noticia de que debía ahorrarme el trabajo llegó demasiado tarde, aunque yo mismo no me hubiese apurado demasiado.

En una carta dirigida a Mendelssohn, enviada junto con mi escrito,[119] había expresado mi opinión de que, en el momento actual, sería de gran utilidad que la doctrina de Spinoza fuese expuesta públicamente en su verdadera forma y *según la conexión necesaria de sus partes*. "El fantasma del spinozismo", escribí, "se expande por Alemania bajo toda clase de formas desde hace ya algún tiempo y es estimado por supersticiosos y por no creyentes con igual reverencia. [...][120] Quizás todavía seamos testigos

[119] Véase la nota 95, en la que se reproduce esta carta completa.

[120] Jacobi elimina la siguiente frase de su carta: "No hablo únicamente de pequeños espíritus, sino de hombres de la primera clase". Estos hombres de primera clase son, sin duda, Goethe y Herder, con

del estallido de una polémica sobre el cadáver de Spinoza, similar a la librada sobre el cuerpo sin vida de Moisés entre el Arcángel y Satanás. [...] Acerca de todo esto diré más cuando tenga su respuesta /169/ y sepa si usted puede estar de acuerdo con mi concepto de la doctrina de Spinoza".

Todavía esperaba recibir una respuesta de Mendelssohn a esto. Después de haber esperado en vano durante tres meses, fui convenciéndome poco a poco de tomar una decisión por mí mismo y cada vez estuve más dispuesto a publicar, utilizando las cartas incluidas aquí, una exposición del spinozismo tal como consideraba que sería útil en ese momento.

Dado que yo conocía el motivo que lo había ocasionado, esperaba el escrito de nuestro excelente Mendelssohn contra el panteísmo con una gran impaciencia, pues sentía que por este motivo, luego de haberlo leído con atención, probablemente comprendería su contenido más rápido y más profundamente. Así pues, tenía razones para suponer que la publicación de estas circunstancias /170/ también sería beneficiosa para muchos otros lectores.

Pero ciertamente *mi* escrito motivaría más la reflexión si aparecía al mismo tiempo que la obra de un Mendelssohn con la que tenía una relación tan próxima. De esta manera, tal vez lograría hacer entrar a los espíritus pensantes de mi país en un movimiento del que yo anhelaba ser testigo pronto, para mi propio beneficio y formación.[121]

quienes Jacobi había mantenido un fluido intercambio epistolar durante los años anteriores y con quienes incluso había tenido una entrevista en Weimar, la llamada *Spinozakonferenz*, en la que confirmó sus sospechas acerca de la conexión entre el *Sturm und Drang* y el spinozismo. Al respecto, véase el estudio preliminar de este libro.

[121] Este es, sin duda, el verdadero motivo por el que Jacobi deseaba publicar sus cartas: mostrar a sus contemporáneos, tal como había intentado mostrarle a Mendelssohn, que el proyecto de la filosofía racionalista heredado y continuado por los representantes de la Ilustración conducía a consecuencias prácticas -morales, religiosas y políticas- inaceptables. Una discusión pública acerca del spinozismo y el panteísmo serían la ocasión perfecta para poner esto en evidencia.

Así pues, releí mis papeles y extraje de ellos las siguientes proposiciones breves, para exponer finalmente con palabras claras un resumen de mis afirmaciones:

I. Spinozismo es ateísmo.*

/171/ II. La *filosofía* cabalística, en la medida en que la investigación la ha expuesto y según *sus mejores comentaristas*, von Helmont el joven** y Wachter,*** *en tanto es filosofía*, no es otra cosa que spinozismo no desarrollado o reconducido a un estado de confusión.

/172/ III. La filosofía leibniz-wolffiana no es menos fatalista que la spinozista y conduce al investigador perseverante de vuelta a los principios de esta última.

IV. Todos los caminos de la demostración conducen al fatalismo.

V. Únicamente podemos demostrar semejanzas y toda demostración presupone algo ya demostrado, cuyo principio es una *revelación*.

VI. El elemento de todo conocimiento y de toda actividad humana es la creencia.****

* Estoy lejos de declarar que todos los spinozistas niegan la existencia de Dios. Justamente por eso es que no me parece superfluo demostrar que, comprendida correctamente, la doctrina de Spinoza no admite ningún tipo de religión. Por el contrario, una cierta espuma del spinozismo es muy compatible con todos los géneros de la superstición y del fanatismo y con ella pueden hacerse las más bellas burbujas. Aquel que niega decididamente a Dios no debe ocultarse bajo estas espumas; los otros no deben engañarse a sí mismos con ellas. [Nota de MJS: Traduzco la palabra *Schwärmerei* por *fanatismo*. Sin embargo, en cada caso indico en nota al pie el original alemán para facilitar la lectura y la comprensión.]

** El joven von Helmont es, al menos, el editor de una obra aparecida en 1690 en Ámsterdam bajo el título *Opuscula Philosophica, quibus continentur Principia Philosophiae Antiquissiame et Recentissimae: ac Philosophia Vulgaris Refutata, etc.* [Nota de MJS: Véase nota 95.]

*** Wachter, J. G., *Elucidarius Cabbalisticus, sive Reconditae Hebraeorum Philosophiae Brevis et Succincta Recensio*, Roma, 1706.

**** "¿Quién puede probar que, en una pintura histórica o poética, esta o aquella línea es del maestro que ha firmado su nombre allí abajo o cuyo estilo no puede ser confundido? ¿Quién puede probar que una carta que ha recibido de un conocido o de un desconocido ha sido escrita por una sola mano? Todo aquello que /174/ vosotros sabéis por vuestro sentimiento, vuestro sentido de la intuición o algo

/173/ Uno de mis amigos me escribió a principios de junio acerca de la obra que mantenía ocupado a Mendelssohn. Desde Berlín le habían informado que llevaría el título de *Pensamientos matinales acerca de Dios y la creación. O acerca de la existencia y los atributos de Dios.*

Al poco tiempo recibí a través de este mismo amigo la noticia de que los *Pensamientos matinales* de Mendelssohn –tal como a él se lo habían asegurado– ya habían salido de la imprenta.[122]

/174/ Al saber esta noticia, decidí guardar nuevamente mis papeles hasta que hubiese visto el escrito de mi famoso adversario, con el cual el mío ya no podría aparecer simultáneamente. Hice encargos para recibirlo lo más rápidamente posible.

Entretanto, llegó una carta de Mendelssohn, que había sido abierta y sellada en un sobre nuevo por nuestra amiga en común. No se trataba de la respuesta que desde hacía tanto tiempo esperaba. No había ni una sílaba acerca de lo que yo le había referido. Únicamente me pedía que lo disculpara por no haber respondido aún a mis dos importantes escritos, la carta en francés a Hemsterhuis y el texto en alemán dirigido a él. Decía que nuestra amiga en común

en vosotros –todo eso que en nuestra filosofía o en nuestra teología no tiene todavía un nombre– actúa en todo momento en todo ser humano mil veces más rápido y mil veces más eficazmente que toda la filosofía y la teología del mundo. Y es algo que, en todo momento, os dirige, os empuja, os retiene, os advierte, os exhorta y os determina de la manera más dulce y más poderosa. [...] Este algo sin nombre, máximamente activo:" es el sentido de la verdad, elemento y principio de la creencia. – Lavater. [Nota de MJS: En la segunda edición de esta obra Jacobi suprime esta cita, sumamente provocativa, tomada de Lavater, J. C., *Pontius Pilatus. Oder Die Bibel im Kleinen und Der Mensch im Grossen* [*Poncio Pilato. O la Biblia en pequeño y el ser humano en grande*], 4 tomos, Zurich, Joh. Caspar Füessli hijo, 1782-1785, t. II, pp. 292 y ss. Jacobi denomina este algo sin nombre a lo que hace referencia Lavater como "el sentido de la verdad" (*Wahrheitssinn*). En la segunda edición, esta cita es reemplazada por unos extensos versos de Lucrecio, *Acerca de la naturaleza de las cosas* (*De rerum natura*), IV, 459-475.]

[122] En la segunda edición, Jacobi señala que este amigo es Hamann.

y otro amigo más eran testigos de que, en la medida en que la debilidad de su salud se lo había permitido, había estado ocupándose de nuestra polémica y que si •••[123] no rechazaba su trabajo por completo, *el próximo catálogo de la feria confirmaría ese testimonio.* Decía que no esperaba convencerme de su opinión mediante esta obra. No podía hacerse ilusiones al respecto, /175/ pues debía admitir que algunos pasajes de mis exposiciones, al igual que algunos pasajes de Spinoza mismo, le eran completamente incomprensibles. *Pero afirmaba que, en este escrito que pronto sería sometido a mi juicio, esperaba poder establecer el* statum controversiae *y, así, comenzar la discusión como corresponde. Al menos de este modo se pondría en evidencia por qué motivos* tantos pasajes le eran absolutamente incomprensibles y *continuaban escapando a su comprensión, mientras más explicaciones le daba.*

Pero el verdadero motivo de la carta de Mendelssohn era pedirme una copia de sus "Consideraciones" contra mi primera carta, pues había extraviado la suya. Por suerte, tenía ese escrito guardado y tuve el gusto de poder enviárselo a Mendelssohn en el mismo momento en que había recibido su carta.

Lo que yo debía hacer no requería ya más /176/ meditación.[124] Mendelssohn había abandonado su intención de hacerme llegar su obra antes de publicarla y en ese momento ya la había entregado a la imprenta. Además, el título de esta obra solamente me era conocido a través de rumores y recién lo confirmaría a través del catálogo de la feria. Y finalmente, Mendelssohn estaba ahora decidido a establecer el *status controversiae* en ese mismo escrito. Por lo tanto, a pesar de que mi confianza en la honradez y

[123] Johann Albert H. Reimarus, a quien Mendelssohn había enviado el manuscrito de sus *Horas matinales* entre mayo y junio de 1785 para que lo examinara y corrigiera.

[124] Jacobi explicita a continuación los motivos que lo determinan a publicar esta obra, luego de haber leído la carta de Mendelssohn. Al respecto, véase el estudio preliminar de este libro.

las nobles intenciones de mi gran adversario era y seguirá siendo ilimitada, yo no podía permitirle a él, solo y unilateralmente, "comenzar la discusión como corresponde" y poner en evidencia "por qué motivo tantos pasajes [de mis escritos] le eran absolutamente incomprensibles y continuaban escapando a su comprensión mientras más explicaciones le daba".

Mucho menos podía yo admitir que se estableciera un *status controversiae* en el que a mí se me presentaba, por decirlo así, como el *advocatum diaboli*, /177/ sin ofrecer al mismo tiempo el origen completo de la discusión, que debía ser correctamente planteada. Para mí era sumamente importante que se comprendiera de manera clara en qué sentido yo había tomado partido por Spinoza, y que de lo que se trataba era única y exclusivamente de la filosofía especulativa contra la filosofía especulativa o, mejor dicho, de *metafísica pura* contra *metafísica pura*. Y esto en el sentido propio y no en sentido habitual: *in fugam vacui.*[125]

Vuelvo a las proposiciones antes expuestas, acerca de las cuales todavía debo añadir que de ningún modo me propongo establecerlas como tesis y defenderlas frente a los ataques. También en el ámbito de la verdad pocas veces se gana mucho con la guerra. En este caso, lo más favorable sería la constante aplicación de cada uno en lo suyo y el intercambio libre y honesto. ¿Para qué sirve el irritado afán, frente a la carencia de conocimiento? En vez de simplemente exponer y combatir con burlas esta /178/ carencia que te irrita, ¡ayúdalo con dones! Mediante dones, tú te mostrarás como el que más tiene y se lo probarás al que sufre la carencia. La verdad es claridad y se refiere en todas partes a la realidad efectiva, a los *facta*. Del mismo modo que es imposible que un ciego, en la medida en que es ciego, comience a ver los objetos gracias a algún tipo de artificio, es igualmente imposible que alguien dotado de vista no los vea cuando hay luz y no los distinga de sí mismo.

[125] "En una huida al vacío".

Pero exigimos al error, como si fuese la verdad, que se vea a sí mismo y se reconozca a sí mismo; y nos asustamos, como si el error también fuese poderoso como la verdad. Pero ¿puede la oscuridad penetrar en la luz y apagar su resplandor? En la oscuridad, en cambio, sí penetra la luz y la vuelve evidente, pues en parte la ilumina. Y del mismo modo que únicamente con el sol nace el día, con la puesta del sol se hace de noche.[126]

Claro que uno puede oscurecer como la noche su propia casa, aun al medio día. En su estrecha oscuridad puede entonces él mismo producir claridad,[127] pero ninguna claridad /179/ es como la que proviene del cielo. La débil llama será aniquilada por algún azar, quizás por la misma mano que quería animarla. E incluso si, efímera, persiste en su duración, a la larga indudablemente fatigará a los ojos.

Allí donde un terreno putrefacto se extiende sobre los suelos lindantes, la pesada y fría niebla ascendente opone resistencia al sol, de modo que el terreno se vuelve cada vez peor y las nubes turbias y venenosas, cada vez más numerosas. El fuego artificial, los pesados proyectiles, pueden fraccionar aquí o allá, por un breve tiempo, esta niebla, estas nubes, y cambiar sus formas; pero no pueden disiparlas del camino, ni aniquilarlas. Ahora bien, si sucede un mejoramiento del terreno, entonces estas desaparecen solas.

A este escrito deben seguirle otros diálogos, en los que sean abordados con más profundidad algunos temas que aquí han quedado sin desarrollar; principalmente, en

[126] Jacobi invierte aquí la alegoría frecuentemente utilizada por los ilustrados según la cual la verdad conquistada mediante la razón humana es comparada con la luz que aniquila la oscuridad y permite a los hombres deshacerse de la opresión de las tinieblas. Según Jacobi, la luz es aquí la creencia, la revelación inmediata que permite acceder a los hechos tal como son, esto es, principalmente, a la existencia de Dios. La imagen de la oscuridad, en cambio, es utilizada por Jacobi para referirse a los productos de la razón especulativa, del entendimiento que únicamente provee representaciones quiméricas, de errores que pretenden hacerse pasar por verdades.

[127] Se trata de la claridad que produciría la razón.

ellos los principios de mi propia posición se desarrollarán y se expondrán en sus /180/ múltiples aspectos. El tema principal, sin embargo, será el mismo: aquellas palabras de Pascal, *La nature confond les Pyrrhoniens, et la raison confond les Dogmatistes. Nous avons une impuissance à prouver, invincible à tout le Dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le Pyrrhonisme.** Así pues, afirmo y afirmaré lo siguiente: nosotros no nos creamos ni nos formamos a nosotros mismos; no somos de ninguna manera *a priori* y no podemos hacer ni saber nada *a priori*; no podemos experimentar nada sin experiencia. Nos encontramos depositados en esta Tierra, y tal como se desarrollan nuestras acciones, así también se desarrolla nuestro conocimiento; como se desarrolla nuestra calidad moral, así se desarrolla nuestra comprensión de las cosas que se relacionan con ella; como los impulsos, así el sentido, y como el sentido, los impulsos. El ser humano no llegará jamás a ser sabio, virtuoso o bienaventurado mediante el ejercicio de su razón; debe ser *movido* a ello y *moverse* a sí mismo, debe ser *organizado* y *organizarse* a sí mismo. Ninguna filosofía /181/ ha sido capaz hasta el momento de modificar esta poderosa disposición. Sería tiempo de que comenzáramos a someternos de buena voluntad a ella y de que renunciáramos a querer encontrar anteojos con los que se pueda ver sin ojos *¡y mejor!*[128]

* *Pensamientos* de Pascal, art. XXI. [Nota de MJS: "La naturaleza confunde a los pirrónicos y la razón confunde a los dogmáticos. Ningún dogmatismo puede vencer la impotencia de probar que padecemos. Ningún pirronismo puede vencer la idea de verdad que poseemos", Pascal, B., *Pensamientos*, *op. cit.* art. XXI, p. 161.]

[128] Jacobi expresa aquí, sucintamente, su posición según la cual la dimensión práctica en el ser humano es siempre previa a la dimensión teórica. Contra el racionalismo característico de los ilustrados, Jacobi afirma que la razón y la filosofía que se construye racionalmente jamás lograrán un cambio en la moral. El ser humano es, para él, originariamente un ser que actúa, que opera en el mundo. Esta posición según la cual el ámbito de lo práctico es absolutamente prioritario será retomada, como el punto de partida fundamental de su pensamiento, por Fichte. Jacobi, sin embargo, no interpretó de este modo la filosofía fichteana, a la que acusó de "spinozismo invertido",

Cuando Espertias y Bulis partieron de Esparta hacia Susa, libremente, como hacia su propia muerte, llegaron ante Hidarnes, un persa que gobernaba los pueblos que habitaban la costa de Asia. Este les ofreció regalos, los agasajó y quiso convencerlos de transformarse en amigos de su rey, para ser tan grande y feliz como él mismo. "Tu consejo", dijeron los hombres, "es bueno según *tu* experiencia, pero no según la *nuestra*. Si tú hubieses gozado de la felicidad que nosotros disfrutamos, nos aconsejarías sacrificar nuestros bienes y nuestra sangre por ella".*

Sin duda Hidarnes se rió de estos fanáticos.[129] ¿Y quién entre nuestros contemporáneos no se reiría con él? Pero supongamos /182/ que Hidarnes y nosotros estamos equivocados y que los hombres de Esparta no eran ningunos fanáticos. ¿No es posible que ellos estuvieran en posesión de una verdad de la que nosotros carecemos? ¿Y no dejaríamos de reírnos de ellos si descubriésemos esa misma verdad?

Espertias y Bulis no le dijeron a Hidarnes: "eres un necio, un hombre de espíritu débil". Es más, admitieron que él era sabio en su medida, conocedor y bueno. Tampoco intentaron comunicarle la verdad que ellos poseían. Al contrario, le explicaron por qué eso no podía hacerse.

Tampoco fueron mucho más elocuentes frente a Jerjes mismo, ante quien no quisieron arrodillarse, y quien no dejó que los mataran sino que quiso convencerlos de transformarse en sus amigos y ser tan felices como él mismo. "¿Cómo podríamos vivir aquí", dijeron los hombres, "abandonar nuestro país, nuestras leyes y a aquellos hombres, todo aquello por lo que emprendimos un viaje tan largo con el fin de morir voluntariamente por ellos?"*

/183/ Puede ser que Espertias y Bulis tuviesen menos habilidad para pensar y razonar que los persas. No se remitían tampoco a su entendimiento, a su sutil juicio, sino únicamente a las *cosas* y a su inclinación por estas cosas. Al hacerlo, tampoco pretendían tener ninguna virtud. Solamente conocían el sentido de sus corazones, sus afectos. No tenían ninguna filosofía; o su filosofía era mera historia.[130]

¿Es que puede la filosofía viviente ser algo distinto de la historia? Como los objetos, así son las representaciones; como las representaciones, así las inclinaciones y las pasiones; como las inclinaciones y las pasiones, así las acciones; como las acciones, así los principios y todo el conocimiento. ¿Qué tienen las doctrinas de Helvetius o de Diderot, para que lograran rápidamente la aceptación generalizada? /184/ Nada más que haber logrado encerrar en sí la verdad del siglo. Lo que ellos dijeron provino del corazón, y debió dirigirse de vuelta al corazón. Dijo Epicteto: "¿Por qué los idiotas os tienen bajo su dominio y os conducen de aquí para allá como ellos quieren? ¿Por qué son ellos

como un producto y una continuación de la filosofía crítica kantiana. Al respecto, véase Jacobi, F. H., *Carta a Fichte*, en JW III.

* Heródoto, *Historias*, VII, 129. [Nota de MJS: Espertias y Bulis son príncipes espartanos que se ofrecen a Jerjes voluntariamente como rehenes. Lo que ellos defienden, por lo que están dispuestos a entregar sus vidas, es la libertad de los griegos. Felicidad y libertad coinciden en la visión de los personajes de este episodio histórico, muy bien elegido por Jacobi en vistas al punto que él desea probar. Véase Heródoto, *Historia. Obra completa. Libro VII*, traducción y notas de C. Schrader, Madrid, Gredos, 1994, t. 4.]

[129] *Schwärmer*.

* "*Comment pourrions nous viure icy, en aban/183/donnant nostre país, noz loix; et de tels hommes, que pour mourrir poru eulx nous aurons volontairement entrepris vn si loingtain voyage?*" (Plutarco, *Dicts Notables des Lacedaemoniens*, traducido por Amiot, París, 1574). [Nota de MJS: Véase Plutarco, *Máximas de espartanos*, en Plutarco, *Obras Morales y de Costumbres (Moralia). Obra completa*, Madrid, Editorial Gredos, volumen III: *Máximas de reyes y generales; Máximas de romanos; Máximas de espartanos; Antiguas costumbres de los espartanos; Máximas de mujeres espartanas; Virtudes de mujeres*, 1987.]

[130] Esta es, según Jacobi, la única filosofía válida, la única que merece ese nombre. Se trata de una filosofía que es pura historia, que consiste únicamente en hechos y sentimientos experimentados en primera persona por cada uno, por cada pueblo y por cada cultura. En este sentido, Espertias y Bulis son perfectos ejemplos de lo que Jacobi desea impulsar: hombres que no se dejan seducir por los sutiles razonamientos de la razón especulativa, sino que permanecen fieles a una verdad adquirida por una vía completamente diferente, conectada con sus experiencias más íntimas, con sus propias biografías.

más fuertes que vosotros? Porque ellos, aun con su perorata deplorable e indigna, hablan siempre según conceptos y principios reales. Vosotros, en cambio, producís cosas bellas, pero solo con vuestros labios. Es por ello que vuestra palabra no tiene ni fuerza ni vida; y es en vano cuando uno escucha vuestras exhortaciones y vuestros discursos acerca de la pobre virtud, de la que parloteáis constantemente. Pues lo que proviene del corazón y lo que se guarda como un principio posee siempre una fuerza que es invencible... Pero lo que os imprimen como en la escuela se vuelve a derretir cada día como cera al sol."*

/185/ La filosofía no puede crear su propia materia; esta se encuentra siempre en la historia presente o pasada. A partir de la historia pasada es imposible filosofar bien, pues esta implica experiencias que no podemos repetir. Únicamente acerca de aquello que se encuentra frente a nosotros juzgamos con seguridad. Lo que cada época tiene frente a sí se puede observar y analizar; se pueden comparar sus partes; se puede ordenar, reconducir a sus principios más simples; se puede mostrar la corrección de estos principios cada vez más clara y evidentemente y hacer que su fuerza sea cada vez más eficaz. De esta manera, cada época posee su propia verdad, cuyo contenido es el contenido de la experiencia; y por lo tanto tiene también su propia filosofía viviente, la cual representa la manera de actuar dominante de esa época *en su progresión.*[131]

De allí se sigue que las acciones de los seres humanos no deben ser derivadas de su filosofía tanto como su filosofía debe ser derivada de sus acciones; que su historia no surge de su modo de pensar, /186/ sino que su modo de pensar surge de su historia. Sería errado explicar, por ejemplo, las costumbres degradadas de los romanos en el

* Epicteto, *Disertaciones*, por ejemplo, el discurso 16. Traducción de J. G. Schlutheß. [Nota de MJS: Véase Musonio Rufo, Cayo "Epicteto", *Disertaciones*, Madrid, Gredos, 1995.]

[131] De este modo, la reflexión acerca de los sentimientos y experiencias individuales de cada ser humano conduce a Jacobi a la postulación de ciertos lineamientos de una interesante filosofía de la historia.

momento de la caída de su República a partir de la irreligión que se había arraigado en ese momento. Al contrario, la causa de la irreligión debe ser buscada en la degradación de las costumbres. Del mismo modo que la lujuria y los excesos desmedidos de los contemporáneos de Ovidio, Petronio, Cátulo y Marcial no pueden ser atribuidos a estos poetas, sino que, al contrario, esa lujuria y esos excesos influyeron sobre estos poetas. Con lo cual, no niego de ninguna manera que los poetas y los filósofos, cuando ellos mismos se encuentran impregnados por su época, fomentan poderosamente su espíritu. La historia del ser humano existe gracias a seres humanos, a cuyo progreso contribuyen, algunos más y otros menos.

Así pues, si la filosofía, el modo de pensar de una época, ha de ser mejorada, primero debe ser mejorada su historia, su manera de actuar, su modo de vivir, lo cual /187/ no puede suceder *espontáneamente*. Esto parece haber motivado en muchos hombres iluminados y nobles la idea de que, ya que no podían con nosotros los viejos, debían servirse de nuestros niños para hacer de ellos un nuevo y mejor género. La empresa ciertamente no era sencilla y contaba además con la dificultad especial de que nosotros, los padres, no podíamos admitir que a nuestros hijos se les indicara un camino diferente del que nosotros considerábamos el mejor. Así pues, los *más hábiles* debieron prometer y convencerse sinceramente a sí mismos de que nuestros hijos debían recibir una educación principalmente práctica, que debían ser educados *para las necesidades de nuestra época*. Con palabras más apropiadas: *según el sentido y el gusto del siglo*. Pero si el sentido y el gusto del siglo consisten única y exclusivamente en la vida holgada y en los medios para adquirirla, que son la riqueza, la primacía y el poder; y si es imposible no perseguir estos objetos con toda el alma sin poner en peligro los mejores atributos de la naturaleza humana, al punto de volverlos imperceptibles, /188/ entonces esta educación práctica, si está verdaderamente organizada de modo racional, contribuye a que nuestra descendencia

sea cada vez más hábil en ser cada vez peor.* /189/ Y así, en vez de una paz de Dios, que no es sino una mera quimera, se instalaría, en la medida en que podemos pensarla, *una verdadera paz /190/ del Diablo*, o al menos sus preliminares.

* "'El resultado de la jornada ya está decidido. Quita la flecha de mi herida', decía Epaminondas, '¡y deja que me desangre!' ¿Bajo qué condiciones y mediante qué escuela puede formarse un carácter tan admirable? ¿Se lo encuentra en los semilleros de la necedad, de la malicia y de la vanidad en los que se difunden la moda y las refinadas costumbres mundanas? ¿Se lo encuentra en las ciudades grandes y opulentas, en las que se compite por la magnificencia del equipaje y los vestidos, y por la reputación de riqueza? ¿O en medio de la pompa de las cortes, donde se aprenden las artes de reír sin satisfacción, a acariciar sin afecto, a herir con las armas furtivas de la envidia y los celos; donde se aprende a fundamentar la importancia personal en determinadas cosas que no siempre es posible poseer con honor? No, sino allí donde los grandes sentimientos del corazón se despiertan, donde /189/ los seres humanos son valorados según su carácter interior y no según el grado de su fortuna exterior, donde las preocupaciones del interés propio y la vanidad son absorbidas por el fuego de impulsos más poderoso; allí donde el alma humana, luego de haber conocido los verdaderos objetos de su inclinación, al igual que el animal que ha disfrutado de la sangre de su presa, ya no puede rebajarse a los deseos que dejarían sus talentos sin empleo y sus fuerzas sin exteriorización.

"Para producir este éxito, basta con que haya ocasiones que propicien las acciones según las disposiciones más elevadas y felices; la mera instrucción, por el contrario, no es capaz de representar y hacer comprender este objetivo ni de despertar en los seres humanos el sentimiento para producirlo. Sin embargo, no hay que desesperar de nuestra situación hasta que no hayamos construido un sistema político como el de nuestras costumbres, hasta que no hayamos vendido nuestra libertad por títulos, por signos de magnificencia y de distinción; hasta que no hayamos aprendido a contemplar la riqueza y el poder como los únicos méritos y la pobreza y el menosprecio como las únicas /190/ infamias. ¿Qué poder mágico de la instrucción podría sanar el alma que se encuentra aquejada por esta enfermedad? ¿Qué canto de sirenas podría despertar el deseo de libertad, cuando este deseo es considerado como el signo de un modo de pensar disminuido y atribuido a la carencia del deseo de honor? ¿Y qué elocuencia podría transformar los ademanes superficiales de la cortesía en verdaderos sentimientos de humanidad y de integridad?", Ferguson, *Historia de la sociedad civil*, parte I, sección 6. [Nota de MJS: Jacobi toma esta extensa cita de Adam Ferguson, *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, publicado en 1767. El extracto comienza con una referencia a Epaminondas (c. 418 a.C.-362 a.C.), general y político tebano que transformó

Pero estas son expresiones ante las que nos horrorizamos. Queremos justicia, patriotismo, filantropía, temor de Dios... ¿qué más? Por sobre todas las cosas, sin embargo, queremos *bienestar* y una *perfecta destreza* al servicio de la vanidad. Queremos llegar a ser ricos sin caer en la tentación ni en la soga. En una palabra, queremos ver desmentido el dicho que dice: *Nadie puede servir /191/ a dos señores*;[132] y también el que afirma: *Allí donde está vuestro tesoro, allí estará vuestro corazón.*[133]

Pero este dicho no se deja desmentir y, dado que yo lo siento en lo más íntimo de mi alma, se me aparece tan firme como una montaña cuando observo que, en nuestros días, la preocupación por todo lo que es bueno, noble y grande cede frente a la imagen, el empuje y los impulsos sensibles; y que solamente se encuentra atractivo en lo más bajo y malo. En esos precisos instantes aparecen mis hijos y se acercan a mí dando saltitos, y todo ello me conmueve tanto que a menudo querría gritar: "¿Qué suerte les espera? ¡Mis pobres niños!".

"Oh Musa, preséntame al jovencito, a quien los camellos vengativos dan sus pelajes como vestimenta, que hunde su rostro en miel pura, para que sus ojos sean más eficientes, cuyos testimonios se parecen más al saltamontes que a los lagartos que se encuentran al costado del camino, que prefiere la *moda* del bautismo prosélito al culto levítico... Muéstrame al jovencito que tendría la capacidad de reprender a nuestros doctores de la ley, /192/ quienes poseen las llaves del conocimiento pero no ingresan en él e impiden el ingreso a quienes desean hacerlo; el jovencito que manda callar a nuestros filósofos, que nos dicen al oído que él no tiene *palingenesia*, ni *genio*, ni *espíritu* –tal como lo ha

la ciudad-Estado de Tebas introduciendo reformas políticas y sociales, y la convirtió, durante su mandato, en una potencia hegemónica de Grecia. Adam Ferguson (1723-1816), filósofo representante de lo que se conoce como la ilustración escocesa, es una de las principales influencias en el pensamiento político y económico de Jacobi.]

[132] *Niemand kann zween Herren dienen*. Véase Mateo 6:24.

[133] *Wo Eurer Schatz ist, da wird Euer Herzen sein*. Véase Mateo 6:21.

escrito su Helvetius en un gran octavo–. Sí, preséntenme al jovencito, cuya audacia rivaliza con la de aquel rey de Judea, que ha pulverizado *la serpiente de hierro*, que Moisés había elevado por orden suprema.

"¡Mirad allí!... y una voz:

"*La sal de la sabiduría es una buena cosa; pero allí donde la sal se vuelve sosa, ¿con qué se sazonará?* [...]

"*La razón es sagrada, justa y buena; pero a través de ella no se obtiene más que el conocimiento de una no-sabiduría extremadamente pecaminosa, la cual, cuando se vuelve epidémica, ingresa a la filosofía como una de sus reglas.* Tal como lo expresó uno de ellos, /193/ su propio profeta: *Les sages d'une nation sont fous de la folie commune.*[134]

"*Pero el Señor es el espíritu; y allí donde está el espíritu del Señor, está la* LIBERTAD."[135]

La Providencia justificará cada una de sus vías y hará resurgir en todo su esplendor el conocimiento, casi extinguido por la locura y la vanidad, de que *la imagen de Dios en el hombre* es la única fuente de toda intuición de la verdad así como de todo amor del bien; y, luego de tantas formas destrozadas de la humanidad, podrá exponer esta verdad única y mejor como indestructible.[136]

[134] "Los sabios de una nación no son sino locos representantes de la locura común". Esta expresión se encuentra parafraseada en Helvetius, C. A., *De l'esprit*, París, Durand, 1769, Discurso IV.

[135] El pasaje es tomado, con algunas modificaciones, de Hamann, J. G., *Wolken. Ein nachspiel Sokratischer Denkwürdigkeiten* [*Nubes. Un epílogo a las Memorabilias socráticas*], 1761.

[136] Jacobi expresa aquí su plena confianza en la Providencia, que se hará todavía más fuerte luego de la Revolución Francesa, que lo horroriza. Según Jacobi, solo la creencia en una Providencia garantiza que los hombres cumplirán con su deber, pues esta provee la certeza de que un ser superior conducirá el mundo y a la humanidad hacia lo mejor. Ahora bien, en una carta a Pestalozzi de marzo de 1794 (cf. Jacobi, F. H., *Aus Jacobis Nachlaß* [*Obras póstumas*], 2 tomos, editado por R. Zoeppritz, Leipzig, 1869, t. I, p. 176) y también en la segunda carta a Ernestina F. (cf. Jacobi, F. H., *Zufällige Ergießungen eines einsamen Denkers in Briefen an vertraute Freunde* [*Ocurrencias casuales de un pensador solitario en cartas a amigos de confianza*], en JW I, pp. 254 y ss.), Jacobi afirma que ni la experiencia diaria ni las crónicas históricas

El espíritu se encuentra en el ser humano,
Y el aliento del todopoderoso lo hace sabio.[137]

Si desde el comienzo de los tiempos se hubiese impuesto en todas las naciones el convencimiento de que la religión es el único medio para mejorar la /194/ miserable naturaleza humana; y si todos los sabios, desde tiempos inmemoriales en los que aún no había ninguna sabiduría racional[138] sino únicamente una doctrina positiva transmitida, a partir de la cual, evidentemente y según su propio testimonio, se originó toda filosofía; si todos los sabios, digo, hubiesen enseñado al unísono que *el conocimiento que únicamente tiene como objetos las cosas terrenales no es digno de ese nombre*, que *es imposible alcanzar el conocimiento de lo supraterrenal si no es mediante la aceptación de disposiciones*[139] *supraterrenales*, que *Dios se manifiesta al corazón y se oculta a aquellos que lo buscan únicamente con el entendimiento*, que *las leyes de Dios son alas para el alma con las que esta pueda elevarse por encima de su presente...* No debe sorprender, pues, que allí donde la naturaleza humana se hunde, también se

pueden conducir a los hombres con facilidad a la certeza de que este mundo es gobernado sabia y bondadosamente por un ser superior. Al contrario, afirma que para ello se necesita más bien "un antídoto contra la experiencia diaria, contra su historia y contra los resultados de la más seria reflexión acerca de ambas" (JW I, p. 269). Y si frente a Pestalozzi se muestra desanimado, pues la Biblia ya no parece poder cumplir con este fin y no ve con qué se la puede reemplazar, en la carta a Ernestina F. Jacobi conserva la esperanza de que, finalmente, la religión se impondrá. "Ningún ser humano ha visto a Dios, ni a Él mismo ni sus acciones", dice; sin embargo, lo conocemos y "nuestro conocimiento de Él se llama religión. Ella no puede ser expuesta en su verdad mediante nada exterior. Sin embargo, puede ser enseñada. [...] La religión se enseña únicamente como el arte libre que solo el genio posee, solo el visionario" (*ibid.*, p. 305). Consciente de que no puede haber leyes que fuercen a los ciudadanos a creer, Jacobi propone, de esta manera, una difusión de la verdadera religión a través de la contemplación de la obra de arte, que permite el acceso al espíritu del artista, que ha de ser moralmente virtuoso.

[137] Véase Job 32:8.

[138] *Vernunftweisheit*.

[139] *Gesinnungen*.

hunde el conocimiento de Dios y esta lentamente se confunde con la de los animales y que, al contrario, allí donde esta naturaleza se eleva, el *amor creador* siempre puede ser sentido, y aquel que es colmado por ese amor no puede jamás dudar de la existencia de Dios. /195/ Esto es tan imposible como que un súbdito de la tierra dude de la realidad efectiva de su señor, aun si nunca lo ha visto y aun si nunca se ha acercado a su lejana morada.

La sabiduría de Dios no viene a un alma malvada y no habita en un cuerpo de esclavo sumido en el vicio. El espíritu de la disciplina huye del engaño y se retira ante los pensamientos necios, mientras que *es encontrado por aquellos que no lo persiguen, se aparece a aquellos que lo buscan en la simpleza del corazón.* En ellos, la sabiduría de Dios es un espíritu sensato,[140] sagrado, originario, múltiple, vivaz, sincero, inmaculado, evidente, invulnerable, agudo, veloz, bienhechor, humano, fuerte, firme, seguro. Lo puede todo, vigila sobre todo y abraza todos los espíritus puros, sensatos[141] y sutiles. La sabiduría es más vivaz que todo movimiento, alcanza y abarca todo en razón de su /196/ pureza, pues ella es el aliento de la fuerza de Dios, un puro rayo del resplandor del Todopoderoso, reflejo de la luz eterna, espejo sin manchas de la potencia divina e imagen de su bondad. Única, tal como es, lo puede todo, permanece en sí misma y renueva todo, crece aquí y allá en almas santas y crea amigos de Dios y profetas.

En el goce de la virtud se origina la idea de un ser virtuoso; en el goce de la libertad, la idea de un ser libre; en el goce de la vida, la idea de un ser viviente; en el goce de la divinidad, la idea de un ser similar a Dios... y de Dios.*

[140] *Verständiger. Geist.*

[141] *Verständigen.*

* No puedo enfadarme con un Saunderson si no puede formarse una idea sensible del Sol, pues no ve. Pero, si él quisiera negar la existencia del Sol o determinar en qué medida es verdadera o falsa la relación de los que ven con el Sol, ¿no estaría yendo demasiado lejos? Tal vez, si él razonara de la manera más aguda, hablaría por los videntes de la manera más falsa (*Cartas sobre el estudio de la Teología*, p. 13).

/197/ Intenta perfeccionarte en alguna virtud cualquiera, es decir, ejercerla *pura* y *constantemente*. O bien deberás desistir, o hacerte uno con Dios, tal como eres uno contigo mismo. Lo primero sucederá, cuando tú únicamente tengas la intención de hacerlo. Pues el ser humano es tan imperfecto y débil que no puede ni encontrar ni seguir su propia ley. Su ley de hoy es su intención de hoy, y su intención de hoy es su deseo de hoy, que su arbitrio no es capaz ni de excitar ni de doblegar.

Debe obedecer, confiar, mantener su palabra y su creencia; no cultivar su vanidad y entronizarla. Esa es su primera virtud, y esa misma debe ser su última.

Al igual que la filosofía viviente o el modo de pensar de un pueblo resulta de su historia o de su estilo de vida, su historia o estilo de vida resulta de sus principios, de las instituciones y de las leyes que le dieron origen. Toda historia progresa mediante la instrucción y /198/ las leyes; y toda formación[142] humana se escribe a partir de ella. No a partir de las *leyes de la razón* o de exhortaciones conmovedoras, sino a partir de *indicación, exposición, ejemplo, disciplina, auxilio, consejo y acción, servicio y mandato.*

Si los primeros hombres no surgieron como hongos de la tierra o como gusanos del barro, sin *foramen ovale* y sin cordón umbilical, tampoco salieron mucho más perfectos del útero materno: fue necesario que *algo* se ocupara de ellos. ¿El *azar*? ¿O *qué*?

Todos dicen al unísono: un Dios se ha ocupado de ellos, y aun antes de que ellos existieran.

Todas las constituciones provienen de un ser superior; en sus comienzos, todas fueron teocráticas. La primera

[Nota de MJS: Jacobi se refiere al texto de Herder, *Briefe, das Studium der Theologie betreffend. Zweite Teil* (*Cartas acerca del estudio de la Teología. Segunda parte*), Weimar, Carl Ludolph Hoffmanns, 1780. Saunderson es un matemático inglés ciego de nacimiento, de quien también se ocupa Diderot en sus *Lettre sur les aveugles, a l'usage de ceux qui voyent* (*Carta sobre los ciegos para uso de los que pueden ver*), Londres (París), 1749.]

[142] *Bildung.*

necesidad[143] tanto para el individuo humano como para la sociedad, *es un Dios.*[144]

/199/ El sometimiento absoluto a una autoridad superior, a la obediencia más severa y sagrada, ha sido el espíritu de cada época que produjo gran número de grandes acontecimientos, grandes convicciones, grandes seres humanos. El templo más sagrado de los espartanos estaba dedicado al miedo.

Allí donde la creencia firme en una autoridad superior se ha debilitado y la propia vanidad se ha impuesto, allí se ha hundido la virtud, allí ha irrumpido el vicio y se han corrompido el sentido, la imaginación y *el entendimiento.*

Y en ningún pueblo se ha debilitado esta creencia sino luego de que este se dejara seducir por una pasión que, sin obedecer a ningún mandamiento, ha encadenado al espíritu. De este modo, cada uno pudo tomar el fruto del árbol de la sabiduría y supo por sí mismo qué era bueno y qué era malo.*

143 *Bedürfnis.*

144 Según Jacobi, sin Dios no hay seres humanos ni tampoco sociedad. La intervención de Dios es lo que explica el origen de la organización de los seres humanos en sociedad. Dios brinda los principios sobre los cuales se construye la vida práctica de los seres humanos.

* En la tragedia de Sófocles, *Edipo rey*, el coro canta al final del segundo acto: "¡Ojalá el destino me asistiera para cuidar de la venerable pureza de todas las palabras y acciones /201/ cuyas leyes son sublimes, nacidas en el celeste firmamento, de las que Olimpo es el único padre y ninguna naturaleza mortal de los hombres engendró ni nunca el olvido las hará reposar! Poderosa es la divinidad que en ellas hay y no envejece. / La insolencia produce al tirano. La insolencia, si se harta en vano de muchas cosas que no son oportunas ni convenientes subiéndose a lo más alto, se precipita hacia un abismo de fatalidad donde no dispone de pie firme. Pido que la divinidad nunca haga cesar la emulación que es favorable para la ciudad. Al dios no cesaré de tener como protector. / Si alguien se comporta orgullosamente en acciones o de palabra, sin sentir temor de la Justicia ni respeto ante las moradas de los dioses, ¡ojalá le alcance un funesto destino por causa de su infortunada arrogancia! Etcétera". [Nota de MJS: Sófocles, *Edipo Rey*, traducción de Assela Alamillo, Madrid, Gredos, 1992. Este pasaje, así como la referencia al Génesis en el cuerpo del texto, dejan en claro que la pasión a la que se refiere Jacobi, aquella que conduce a la decadencia de los pueblos, es la

/200/ Dice Herder: "No seáis como caballos y mulas", dijo el viejo Lutero, "que no tienen acceso al entendimiento. Se trata de aquellos que, como los animales sensibles, actúan en la medida en que sienten: si no sienten o no experimentan, no actúan. Caballos y mulas no han sido creados de modo que /201/ deban comprender aquello que no es sensible y es por ello que tampoco son incitados al amor ni al odio. Asimismo, los seres humanos que no quieren actuar, hacer o sufrir más allá de lo que pueden juzgar o comprender son incapaces de aprehender el entendimiento de Dios; ellos, con su razón, son como los caballos con los sentidos: ni unos ni otros pueden ir más allá de lo sensible".

Y añade: "¡Venerables mandamientos de la razón! Según los cuales cada necio es en cada instante libre de hacer con ellos lo que quiera y de seguir, como las partículas de polvo, la humedad de su barro hacia donde también se encamina toda intención heroica egoísta".*

Observa a tus hijos, o a los hijos de tu amigo. Obedecen a las órdenes sin comprender el sentido de la orden del padre. Si son rebeldes y no obedecen, entonces jamás aprehenderán ese sentido, jamás reconocerán verdaderamente al padre. Si son obedientes, /202/ el sentido del padre, su vida interior, pasará a ellos poco a poco, sus entendimientos crecerán y reconocerán al padre. Ninguna pedagogía, ninguna instrucción fue capaz de conducirlos hasta allí, *antes de que el conocimiento viviente hubiese surgido de la vida misma.* El entendimiento en los seres humanos llega únicamente más tarde. La disciplina debe

arrogancia o soberbia. Esta actitud de soberbia humana, que rechaza la obediencia a los dioses, es lo que constituye, asimismo, el tema central de la oda 'Prometeo' de Goethe, a la que se hace referencia en la conversación entre Jacobi y Lessing que da origen a la polémica recogida en esta obra.]

* Herder, *El más antiguo documento del género humano*, parte 2, pp. 26 y ss. [Nota de MJS: Véase Herder, J. G., *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (*El más antiguo documento del género humano*), 2 tomos, Riga, Hartknoch, 1774-1776.]

preparar para la instrucción, la obediencia debe preparar para el conocimiento.[145]

Mientras más vasto, mientras más profundamente influyente y sublime es un mandato, mientras más se relaciona con la naturaleza interior de los seres humanos y su mejoramiento, con el entendimiento y la voluntad, la virtud y el conocimiento, tanto menos puede el ser humano, antes de su observancia, comprender su valor interno, tanto menos es su entendimiento capaz de aceptarla, tanto más necesita la autoridad y la creencia.

El mandamiento del Señor brinda la sabiduría;
sus labios, conocimiento y entendimiento.
Plata y oro descubre el hombre.
Extrae el mineral de la Tierra y trae la luz a la noche.
/203/ Pero ¿dónde encuentra la sabiduría?
¿Dónde es el lugar del entendimiento?
No está en el país de los vivos;
dice el abismo: "¡No se encuentra en mí!"
Y el mar grita a su vez: "¡No se encuentra en mí!"
¿De dónde, pues, proviene la sabiduría?
¿Dónde habita el entendimiento?
¡Oculto a los ojos de los vivos,
oculto a los pájaros del cielo!
El infierno y la muerte responden:
"Desde lejos escuchamos vuestro rumor,
Dios conoce el camino hacia ella y sabe dónde habita aquel.
Él contempla los confines de la Tierra.
Él contempla lo que hay bajo el cielo;

[145] Jacobi establece aquí un paralelo entre la educación de los pueblos y la educación de los niños. Los pueblos deben obedecer a la constitución dictada por Dios, y es sobre esta obediencia que se construyen las virtudes sociales. Los niños deben obedecer a los mandatos del padre y solo esta obediencia les permitirá conocer el sentido de la norma. La prioridad de la práctica queda de este modo establecida. Solo luego de que la ley –de Dios o del padre– ha sido interiorizada, los seres humanos pueden utilizar sus facultades del conocimiento teórico sin peligro de caer en la impiedad o la anarquía.

y cuando agitó los vientos,
y cuando midió los mares,
y cuando dio sus leyes a las lluvias,
y sus caminos a los truenos y relámpagos,
allí la vio y la tomó en cuenta,
y la examinó profundamente y la determinó.
Y dijo al hombre: *Para ti, el temor de Dios es sabiduría;*
y huir del mal, eso es el entendimiento".

/204/ ¿Pero quién es el Señor, cuyo temor es sabiduría y de cuyos mandamientos proviene la luz y la vida?

¿Es el primero y el mejor, y debemos ir ciegamente hacia él?

Ciegamente, ¡si eres ciego! ¿Pero lo eres? ¿Qué te ha robado toda la luz? ¿Qué te movió a cambiar la doctrina de tus padres por tu vanidad? ¿Fue para acercarte al ojo del que es invisible o para alejarte de él? ¿Se consiguió agradar a la verdad o la mentira? ¿Fue el espíritu el que señaló el camino o fue tu carne, tu voluntad o una mala inclinación?

No quiero asediarte y arrancarte una confesión para poder decirte: "Regresa al sitio donde sabes con seguridad que tu voluntad se volvió impura; donde desobedeciste, sin ser consciente de ello, la ley a la que te encontrabas sometido; donde abandonaste la creencia que se encontraba en ti. Faltaste a tu palabra, traicionaste tu honor. Regresa, purifícate, encamínate nuevamente hacia la luz de /205/ la cual antes te apartaste o dirígete hacia otra que se te aparecerá en su mismo lugar. Pero de ahora en más, sé fiel; y mantén como creencia la creencia que adoptes, la llames como la llames. Renuncia a la vanidad de tu arbitrio, pues él es quien te deja sin mandamiento, como la bestia, sin luz ni derecho".

Como dije, no quiero asediarte, pero permíteme darte un consejo que tal vez te agrade.

Sirves, o quieres servir, a algo que es invisible. ¡Que sea el *honor*![146]

[146] La recuperación por parte de Jacobi del valor del "honor" descubre su voluntad de aferrarse a los valores morales de una nobleza

Quien rinde homenaje al honor presta juramento en el altar del *Dios desconocido*. Promete obedecer a un ser que ve en nuestro interior. Pues es rendir homenaje al honor ser lo que aparentamos, no trasgredir ninguna ley voluntariamente o en secreto, en una palabra sagrada: ¡VERDAD!

Así pues, continúa y obedece fiel y completamente a tu Dios /206/ desconocido. *Aparenta* siempre lo que *eres* y *sé* siempre lo que *aparentas*. Pero asegúrate de no cometer ninguna maldad, pues tu Dios *ve en tu interior*; esa es su esencia, su *fuerza*. Y si Él no te comunica pronto su nombre, si no descubres pronto quién es el Señor, cuyo temor es sabiduría y de cuyos mandamientos proviene la luz y la vida, entonces puedes acusarme frente a todo el mundo de mentiroso, de necio, de fanático[147] ¡o de lo que tú quieras!

"Tenemos en nosotros un amigo, un delicado santuario en nuestra alma, donde la voz y los designios de Dios resuenan clara y nítidamente. Los antiguos lo llamaron el *daimon*, el *buen genio* en el ser humano, al que rendían culto con un profundo amor juvenil y obedecían con gran respeto. Cristo lo reconoció como este *ojo claro* que es la luz de la vida e ilumina todo el cuerpo.* David lo invoca /207/

aristocrática que la modernidad está dejando atrás y reemplazando por otros. Esta reivindicación de valores nobles por parte de un representante de la naciente burguesía es un indicio de las contradicciones interiores y la inmadurez que caracterizan la conciencia de esta clase hacia 1785 en Alemania.

[147] *Schwärmer*.

* No puedo evitar introducir aquí un comentario, muy iluminador /206/ a estas palabras, de una obra recientemente aparecida. "El ojo es la luz del cuerpo. Esta expresión no tiene un sentido físico, sino intelectual. El ojo recibe la luz para todo el cuerpo, la luz que el cuerpo necesita para funcionar. *Si tu ojo es inocente, entonces todo tu cuerpo será alegre y sereno*. Si es inocente, sano, incorrupto, tu cuerpo tendrá suficiente serenidad. *Pero si tu ojo es malo* –maligno, malsano, corrompido– *entonces todo cuerpo será oscuro* –las manos no sabrán qué es lo que toman, los pies no sabrán hacia dónde caminan–. Si la luz que hay en ti es oscuridad –expresado de un modo sumamente no filosófico y sin embargo inconfundiblemente claro: si el miembro que debe recibir luz para todo el cuerpo está atrofiado y no recibe ninguna luz– ¡cuán grande será entonces la oscuridad! ¡Estarás sumido en una profunda tiniebla y ninguna luz podrá ayudarte! /207/ El sentido de este pasaje es, pues,

como el buen *espíritu de vida*, que lo conduciría por el camino recto y justo, etcétera. Llamémoslo *conciencia*, *sentido interno*, /208/ *razón*, el *logon* en nosotros, o como queramos. Habla fuerte y claro, principalmente en la juventud, antes de que sea poco a poco silenciado o corrompido por las voces salvajes de dentro y de fuera, por el griterío de la pasión y el murmullo de una astuta sinrazón.[148] ¡Pobre de aquel en quien se ha callado o se ha perdido –pobre especialmente el joven y el niño–! Pues poco a poco él se queda sin Dios en el mundo, deambula por todas partes como un cordero desorientado, sin sentido moral sano, sin sentir en sí ni en los otros el Jeion en una cosa de la vida. Solo en la medida en que /209/ los *reconocemos como vivientes*, en lo *individual* como en lo *universal*, accedemos a Dios y a su Providencia. Mientras más nos esforzamos por ver –sin fanatismo ni frialdad de corazón–[149] cómo y para qué Él actúa con nosotros, tanto más Él es *nuestro*, *solo* nuestro. Que el charlatán y el incrédulo digan lo que quieran contra esto. La experiencia va más allá de la charlatanería y de la incredulidad."*

Una vez más: el entendimiento de los seres humanos no tiene su vida y su luz en sí mismo, y la voluntad no se desarrolla a través de él. Al contrario, el entendimiento humano se desarrolló a través de la voluntad, que es una chispa de la pura luz eterna, una fuerza del Todopoderoso. Aquel que anda con esta luz y actúa según esta capacidad se perfecciona yendo de una claridad a la otra, experimenta su origen y su destino.

el siguiente: El ser humano posee en su alma un sentido, que es a todo el ser humano lo que el ojo es al cuerpo. Este sentido, cuando está sano, recibe la luz necesaria para caminar y trabajar con seguridad; pero cuando está corrompido hunde al ser humano en la oscuridad y lo vuelve incapaz de caminar correctamente, de actuar correctamente" (*Lecciones filosóficas sobre el denominado Nuevo Testamento*, t. 1, Leipzig, 1785).

[148] *Unvernunft*.

[149] *Ohne Schwärmerei und Seelenkälte*.

* *Cartas acerca del estudio de la teología*, parte 3, pp. 89 y ss. [Nota de MJS: Herder, *Briefe, das Studium der Theologie betreffend. Dritte Teil* (*Cartas acerca del estudio de la teología. Tercera parte*), Weimar, Carl Ludolph Hoffmanns, 1781.]

Que todo lo que acontece, cada modificación /210/ y movimiento, debe proceder de una voluntad, que la fuerza necesaria para ello debe desprenderse de una voluntad, es una revelación universal –o una mentira de la naturaleza–. Si el dicho *vox populi, vox dei* ha de cumplirse en algún caso, ese caso es este. De modo que se equivoca menos el bruto salvaje que el culto instruido. Pues el salvaje, aun si a menudo mezcla lo exterior con lo interior, confunde la forma con la cosa, la apariencia con la esencia, sabe sin embargo de ambos y no se equivoca respecto *de la cosa misma*. En cambio, el culto instruido, que únicamente reconoce lo exterior, que considera las apariencias como cosas y las cosas como apariencias, se equivoca respecto de *la cosa* misma.[150]

No conozco la naturaleza de la voluntad, una causa que se determina a sí misma, ni su posibilidad interna y sus leyes. Pues yo no soy por mí mismo. Pero siento en mí una fuerza tal como la vida interior de mi existencia; vislumbro a través de ella mi origen y, al ponerla en uso, aprendo *aquello que la carne y la sangre solas no pudieron revelarme*. En la naturaleza y en la Escritura, encuentro /211/ que todo se refiere a este uso; todas las promesas y todas las amenazas se relacionan con él, con la pureza y la impureza del corazón. Además, la experiencia y la historia me enseñan que el hacer de los seres humanos depende mucho menos de su pensar de lo que su pensar depende de su hacer; que sus ideas se rigen por sus acciones, a las cuales solo reproducen de un determinado modo; que, por lo tanto, el camino hacia el conocimiento es un camino *lleno de secretos*, no un camino silogístico –y mucho menos un camino *mecanicista*.[151]

[150] Con cierta resonancia rousseauniana, Jacobi elogia aquí la simpleza del salvaje, que en su ignorancia se encuentra mucho más cerca de la verdad y del auténtico ser. El hombre culto, instruido, que se guía según su razón y su conocimiento del mundo jamás logra aprehender las cosas, sino que pone apariencias y representaciones en su lugar.

[151] Estos secretos a los que alude Jacobi, que reemplazan los silogismos y la aplicación del principio de razón suficiente a la naturaleza, se refieren a la revelación de Dios, a la fe, a la intuición interior indemostrable e intransferible mediante la cual el individuo entra en contacto con Dios, con el hecho de su libertad y con la auténtica realidad de las cosas.

Dios habló –y se hizo su palabra– y todo fue bueno. Dice el honorable Jerusalem:[152] "Más verdaderamente y de un modo más comprensible para nuestra razón no pudo ser realizada esta acción. Pues este es el único fundamento en el cual la razón encuentra su tranquilidad: *el Todopoderoso quiso y se hizo su voluntad*. Allí se encuentra también el límite de toda la filosofía, el límite en el que se detuvo Newton, respetuosamente. Y el filósofo que considere demasiado poco detenerse en la voluntad de Dios y quiera ir más allá, /212/ de causa en causa hasta el infinito, para construir mundos él mismo, se extraviará en eternas tinieblas, donde finalmente extraviará al creador mismo."

Esta es la magnificencia del Señor, el rostro de Dios, hasta donde un ojo mortal no conseguiría elevarse. Pero con su bondad, Él desciende hasta nosotros; con su gracia, la eternidad se le hace presente al ser humano y Él le habla –le habla a quien infundió el aliento con su propia boca– *a través del sentimiento de su propia vida, de su propia bienaventuranza*. Enmudezco, me inclino colmado de gratitud y de ardor. Qué vergüenza, haber podido preguntar por un camino mejor al conocimiento y la paz. Si alguien lo conoce, que me lo señale. ¡Oh, cuán fuerte y rápido me mostraría para recorrer el único y magnífico camino del *amor de Dios*, de la *bienaventuranza de Dios*!

Permitidme, para finalizar, honesto Lavater[153] –a riesgo de ser tomado por uno de los tuyos y de ser tachado de /213/ *hombre fiel*–, bendecir y concluir mi obra con unas

[152] Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709-1789) fue un conocido pastor y teólogo luterano de la ciudad de Braunschweig, amigo de Lessing.

[153] Johann Kaspar Lavater (1741-1801). El hecho de que Jacobi decida concluir su libro con una cita de este hombre puede ser interpretado como un gesto de agresión contra Mendelssohn. En efecto, este había mantenido una polémica con Lavater, quien había intentado convencerlo de que debía convertirse al cristianismo. Al respecto, véase el estudio preliminar de este libro.

palabras de tu piadosa y angelical boca:[154] "He venido al mundo para dar testimonio de la verdad. ¡Esta es tu gran vocación, hombre! Solo tuya, majestuosa criatura terrestre, capaz de acceder a la verdad. Cada mortal contempla una parte de la verdad, fuente de todo goce, y la contempla de una manera particular, como ningún otro mortal puede verla. El universo se aparece a cada uno a través de un medio que le es propio. Dar testimonio de cómo las cosas aparecen según nuestro punto de vista significa pensar y actuar majestuosamente. ¡Esa es la vocación y la dignidad del ser humano! A través de este testimonio sincero influirás de la manera más efectiva sobre la humanidad, atraerás con la máxima fuerza a aquellos que más se asemejan a ti y los reunirás entre sí; te separarás y te apartarás de los que menos se asemejan a ti y los reunirás entre ellos, frente a ti y frente a tus semejantes. Con ello, realizarás el gran fin desconocido, el primero y último, de la creación /214/ y de la Providencia: *la máxima reunificación de todo lo que puede ser reunido.*

"Quien contempla todo tal como se le aparece y no quiere verlo de otra manera que como se le aparece; quien permite que la verdad y todo lo bueno que se le muestra se realice en él, sin oponerse a ello en silencio ni a viva voz, abierta o secretamente, inmediata o mediatamente; quien se comporta de un modo meramente pasivo frente a la verdad, sin enfrentarse a ella ni pasiva ni activamente; quien no quiere nada más que lo que quiere ella –ella, la verdad, la verdadera naturaleza de las cosas– y su relación con nosotros –de ella, la razón de toda razón que todo lo ilumina–; quien no decide antes de haberla escuchado, ni por tozudez o amor propio, ni por odio o apatía, ni por ambición, ni por servilismo; quien no juzga jamás antes de reflexionar serena, tranquila y desapasionadamente, y que, aun cuando ya ha juzgado, mantiene un oído abierto

[154] Jacobi cambia los adjetivos "honesto" (*redlicher*) y "angelical" (*engelreinen*) por "insensato" (*törichter*) y "sincero" (*aufrichtigen*) en la segunda y tercera edición de esta obra, de 1789, lo cual permite sospechar que existió una modificación en su valoración de esta figura.

y atento y un corazón dócil frente a cualquier corrección; quien se alegra con la /215/ verdad, donde sea, cuando sea, como sea y en quien sea que la encuentre, y no se deja afectar por el error en boca de su mejor amigo, pero acepta, con los brazos abiertos, la verdad de los labios de su enemigo a muerte y la guarda en su corazón; quien tiene en alta estima la convicción, y no actúa, no juzga ni habla jamás contra su convicción: ese es el ser humano más íntegro y recto, un orgullo para la humanidad. Él es *de la verdad.* Cristo lo llamaría *hijo de la verdad.*"

Moses Mendelssohns

Morgenstunden

oder

Vorlesungen

über das Daseyn Gottes.

Erster Theil.

Berlin, 1785.
Bey Christian Friedrich Voß und Sohn.

MOSES MENDELSSOHN

HORAS MATINALES O LECCIONES ACERCA DE LA EXISTENCIA DE DIOS[1]

PRIMERA PARTE (EXTRACTOS)

PRÓLOGO

/3/ Las siguientes lecciones acerca de la existencia de Dios contienen el resultado de todo aquello que he leído y he pensado por mí mismo acerca del importante objeto de nuestras investigaciones. Hace ya entre doce y quince años que me encuentro completamente incapaz de ampliar mis conocimientos. Una cierta enfermedad nerviosa, que sufro desde

[1] Texto original: Moses Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, Berlín, Christian Friedrich Voss, 1785. Sigo la edición canónica de las obras completas: Mendelssohn, M., *Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe*, editado por A. Altmann, Berlín, Akademie-Verlag, 1929 y ss., t. 3.2, *Schriften zur Philosophie und Ästhetik*, editado por Leo Strauss, 1973, pp. 1-175. Los números que se incluyen entre barras en el texto hacen referencia a esta edición. Existe una traducción al francés de una selección de este texto realizada por Tavoillot (véase Tavoillot, P.-H., *Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*, París, CERF, 1996) que fue tenida en cuenta. *Horas matinales* se divide en dos partes. La primera, titulada "Conocimientos preparatorios acerca de la verdad, la apariencia y el error", abarca los primeros siete capítulos y se ocupa de los conceptos básicos de la filosofía mendelssohniana, como verdad, causa, fuerza, evidencia, existencia, etcétera. La segunda parte se titula "Conceptos científicos acerca de la existencia de Dios" y está compuesta por otras diez lecciones o capítulos, en los que Mendelssohn expone las diferentes pruebas que le permiten demostrar la existencia de Dios, responde a distintas objeciones y discute con otras posiciones. Es en esta segunda parte que dedica los capítulos 13, 14 y 15, al problema del spinozismo y, en conexión con este, a presentar el carácter y examinar las convicciones religiosas de su difunto amigo Lessing. De modo que, si bien Mendelssohn no hace ninguna referencia explícita a su intercambio polémico con Jacobi de los dos años anteriores, este texto surge en conexión íntima con dicha polémica.

entonces, me prohíbe realizar cualquier esfuerzo mental y me dificulta la lectura de pensamientos ajenos casi más aun de lo que obstaculiza mi propio reflexionar, lo cual resulta extraño a los propios médicos.[2] Es así que únicamente conozco los escritos de los grandes hombres que entretanto se han destacado en la metafísica –las obras de Lambert, Tetens, Plattner[3] y también las de Kant, que todo lo tritura–[4] a través de informes insuficientes de mis amigos o de anuncios, que pocas veces son muy instructivos. Por lo tanto, para mí, esta ciencia se encuentra todavía en el punto en que se encontraba en el año 75 de este siglo, pues desde entonces me veo obligado a permanecer alejado de ella; y, dado que jamás he podido mantenerme completamente retirado de la filosofía, he luchado mucho contra mí mismo. ¡Ay!, en mis mejores años ella fue mi más fiel compañera, mi único consuelo frente a todas las contrariedades de esta vida; y ahora yo debía evitarla por todos los medios, como si se tratara de una enemiga mortal o, lo que es aun más duro, debía huir de ella, como si fuera una amiga emponzoñada que me advertía rehuir cualquier contacto con ella. No tuve abnegación suficiente para obedecer a su consejo. De tiempo en tiempo sucedieron furtivas transgresiones, aunque no sin posterior arrepentimiento.

Entretanto, mi hijo J.[5] crecía; y la buena disposición que él mostraba me puso en la obligación de introducirlo

[2] En 1771 Mendelssohn sufrió el primer episodio de parálisis. Estos episodios se repitieron a lo largo de los años siguientes. Los médicos diagnosticaron su enfermedad como debida a una congestión de sangre en el cerebro a causa de los grandes esfuerzos mentales realizados por Mendelssohn. El tratamiento recomendado imponía la prohibición de leer, escribir o mantener conversaciones acerca de cuestiones filosóficas (cf. Altmann, A., *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, Alabama, University of Alabama Press, 1973, p. 271).

[3] Johann Heinrich Lambert (1728-1777); Johann Nikolaus Tetens (1736-1807); Ernst Platner (1744-1818).

[4] *Alles zermalmender Kant*. Mendelssohn se refiere al efecto destructivo de la filosofía crítica kantiana en relación con ciertos problemas centrales de la metafísica tradicional, en particular la negación de la posibilidad de demostrar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.

[5] Joseph Mendelssohn (1770-1848).

tempranamente en el conocimiento racional de Dios. Al principio, lo dejé que leyera a su gusto y recolectara ideas. En mi opinión, /4/ en el estudio de la filosofía, al igual que en el aprendizaje de las lenguas, se debería comenzar con el uso y finalizar con las reglas. El estudio de las formas no es ni provechoso ni grato, cuando no es continuamente acompañado por la utilización. Pero, ¿cómo es esto posible, cuando todavía no se han adquirido contenidos utilizables? Así pues, primero lo dejé que reuniera la materia y pronto fue momento de incorporar la forma y las reglas, y de brindarle la guía necesaria para reflexionar ordenada y metódicamente acerca de esta materia.

Me decidí a dedicar las pocas horas del día en que todavía suelo estar animado –las horas matinales– a esta tarea y tuve el gusto de que mi yerno S.[6] y también W.,[7] el hijo de una familia con la que desde hace muchos años mantengo una relación de amistad, quisieran participar de nuestros esfuerzos. Estos tres jovencitos dotados de valiosas mentes y aun mejores corazones me visitaron durante las horas matinales. Conversamos acerca de las verdades de la religión natural y cuando me encontraba de humor les ofrecía lecciones acerca de diversos aspectos de ella, pero con gran sencillez y sin la pompa de la escuela. Tenían la libertad de interrumpirme, de formular observaciones, de responderse el uno al otro, y por momentos yo interrumpía mi discurso para dejarlos discutir entre ellos. De este modo nacieron los ensayos, de los cuales ofrezco al público la primera parte.

Sé que mi filosofía ya no es la filosofía del momento. La mía conserva todavía el olor de la escuela en la que yo me he formado y que durante la primera mitad del siglo ha pretendido reinar quizás de un modo demasiado arbitrario.[8] El despotismo, en cualquiera de sus formas, conduce a la

[6] Simon Veit (1754-1819), casado en 1783 con Dorothea Brendel Mendelssohn (1763-1839). En 1804 Dorothea se casó en segundas nupcias con Friedrich Schlegel.

[7] Bernhard Wessely (1768-1826).

[8] Referencia a la escuela de Christian Wolff (1679-1754), heredero y continuador de la filosofía leibniziana.

insubordinación. Desde entonces, la imagen de esta escuela ha declinado mucho y su desmoronamiento ha arrastrado también la imagen de la filosofía especulativa. Desde tiempos recientes, las mejores cabezas de Alemania hablan de toda especulación con un profundo desprecio. Insisten continuamente en los hechos, se atienen únicamente a la evidencia de los sentidos, coleccionan observaciones, acumulan experiencias y experimentos, quizás con excesivo descuido de los principios universales. Al final, la mente se acostumbra tanto a palpar y mirar que únicamente considera como /5/ efectivamente real aquello que se deja aprehender de esta manera. Así se explica, por un lado, la inclinación al materialismo,[9] que en nuestros días amenaza con expandirse más y más; y, por el otro lado, el ansia por ver y palpar aquello que, por su naturaleza, no puede caer bajo los sentidos, esto es, la inclinación al fanatismo.[10]

Todos admiten que el mal se arraiga demasiado, que es tiempo de impulsar las ruedas de modo que aquello que el devenir de las cosas ha puesto hace ya tiempo bajo nuestros pies vuelva a estar arriba. Sin embargo, soy sumamente consciente de mis debilidades, incluso para proponerme provocar una transformación semejante. Esa empresa requiere mejores fuerzas, la sagacidad de un Kant, quien ojalá reconstruya con el mismo espíritu con que ha demolido. Me conformo con el modesto propósito de dejar a mis amigos y sucesores el testimonio de lo que he considerado verdadero en este asunto. Además, un motivo particular me impulsó a publicar este escrito, acerca del cual tendré oportunidad de dar más detalles en la segunda parte.[11] Cuándo aparecerá esta, no puedo precisarlo toda-

[9] Referencia al materialismo francés, que Mendelssohn y los ilustrados de Berlín ven como una auténtica amenaza, como uno de los peligros a los que podría conducir el proceso de Ilustración.

[10] *Schwärmerei*. Referencia a Lavater y Jacobi, a quienes Mendelssohn consideraba representantes de un cristianismo místico.

[11] Es en esta segunda parte donde Mendelssohn haría mención explícita de la polémica epistolar que mantenía con Jacobi desde 1783 y que es "el motivo particular" que lo impulsó a publicar sus *Horas matinales*. Así lo afirma en su carta a Elise Reimarus de abril de 1784,

vía. Principalmente, dependerá de la aprobación con que el público reciba esta primera parte.

/104/ CAPÍTULO 13. SPINOZISMO. PANTEÍSMO. TODO ES UNO Y UNO ES TODO. REFUTACIÓN

Los spinozistas afirman: "Nosotros y el mundo sensible que nos rodea no somos algo subsistente por sí mismo, sino meras modificaciones de la sustancia infinita. Ningún pensamiento de este ser infinito puede llegar a la existencia fuera de él ni separado de su ser, pues no hay más que una única sustancia, dotada de una infinita potencia de pensar y de una infinita extensión. Dios, dice el spinozista, es la única sustancia necesaria y también la única posible; todo lo demás no vive, no se mueve ni existe fuera de Dios, sino que son modificaciones de la esencia divina. Uno es todo y todo es uno".[12]

A pesar de lo extraña que suena esta opinión, y si bien se encuentra muy alejada del camino del sano entendimiento humano,[13] desde tiempos inmemoriales ha encon-

que ella transmite a Jacobi: "Estoy decidido a dar a la imprenta la primera parte de mi ensayo después de la feria de Leipzig. En ella me ocupo *principalmente del panteísmo*, y todavía no hago mención alguna de nuestro intercambio epistolar. Esto lo reservo para la segunda parte, y para ello falta aún mucho tiempo" (Jacobi, F. H., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* [*Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn*], Breslau, Gottlieb Löwe, 1785. Segunda edición: 1789. Tercera edición: 1819 en JW IV 1 y IV 2, p. 167).

[12] *Eins ist Alles und Alles ist Eins*. Mendelssohn remite, pues, a la frase que Lessing utiliza en su conversación con Jacobi para referirse al spinozismo: *hen kai pan*. Véase Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza..., op. cit.*, p. 12.

[13] *Gesunder Menschenverstand*. Mendelssohn utiliza esta noción como un sinónimo de *bon sens*, sentido común, o simple entendimiento humano. Se trata de la facultad que ha de funcionar como guía para la razón especulativa, cuando esta parece perderse en las sutilezas del pensamiento. Acerca de esto, véase, en este libro, el estudio preliminar y las "Consideraciones" de Mendelssohn, incluidas en su texto *A los amigos de Lessing*.

trado seguidores y amigos entre los espíritus pensantes. En efecto, fanáticos[14] y ateos se han unido para adoptarla, pues de hecho esta opinión parece reunir esos dos errores opuestos. Que roza el ateísmo es algo notable a primera vista.[15] Sin embargo, Wachter ha mostrado, en un tratado específicamente dedicado este tema,[16] que el spinozismo tiene su origen en el fanatismo de la Cábala[17] y que se construye completamente a partir de este. Pero permítasenos examinar, no las conclusiones de las que se acusa a esta escuela, sino los fundamentos sobre los que se apoya. Nos deslizamos aquí hacia una región de ideas que se encuentra demasiado alejada del conocimiento inmediato, en la que solo podemos dar a conocer nuestros pensamientos a través de las siluetas de las palabras y únicamente a través de estas siluetas somos capaces de reconocerlos. ¡Qué fácil es aquí caer en el error! ¡Cuán grande es el peligro de confundir las sombras con las cosas mismas![18] Ustedes saben que me encuentro fuertemente inclinado a considerar todas las polémicas de las escuelas filosóficas como meras querellas de palabras o, al menos, a encontrar que allí reside su origen. Si se modifica el mínimo detalle en una silueta, todo el cuadro cobra un aspecto diferente, /105/ una fisonomía distinta. Lo mismo sucede con las palabras y los conceptos. La más pequeña discrepancia en la determinación de una palabra fundamental conduce como resultado a conclusiones completamente contrarias, y si se pierde de vista el punto en común desde el cual se había partido, entonces al final no se discute únicamente acerca de las palabras, sino acerca de las cosas más importantes. Así pues, debemos retroceder hasta la encrucijada, en la que el spinozista nos abandona y toma su propio camino, para ver si es que no podemos dirimir la querella antes de separarnos.[19]

¿Cuál es nuestro punto de partida? ¿Qué podemos considerar como admitido y presupuesto por ambos, de modo que nos sirva de medida para determinar el punto de conflicto entre nosotros? Hasta donde la doctrina de los spinozistas me es conocida, puedo afirmar que concuerdan con nosotros en las siguientes proposiciones: *el ser necesario se piensa a sí mismo como absolutamente necesario, piensa los seres contingentes como disolubles en series infinitas, como seres cuya existencia presupone por detrás suyo una serie sin comienzo y cuya realidad proyecta hacia adelante una serie sin final.*

Hasta este punto los seguidores de Spinoza pueden caminar a nuestro lado, pero aquí se bifurca el camino. Esta serie de cosas contingentes, decimos nosotros, poseen fuera de Dios su propia sustancialidad, aun si únicamente pueden existir como efectos de su potencia absoluta. Los seres finitos subsisten por sí mismos, aun si dependen del ser infinito y no pueden ser pensados sin lo infinito; sin embargo, no se encuentran sustancialmente unidos a él.

[14] *Schwärmer.*

[15] En efecto, esta era la interpretación más difundida del spinozismo, esto es, la que lo tomaba como un ateísmo. Mendelssohn, sin embargo, parece seguir a Wolff al decir que "roza el ateísmo". En su *Teología natural*, Wolff afirma: "El spinozismo no se encuentra lejos del ateísmo y es tan nocivo como este. Incluso es, en cierto sentido, aun más nocivo que la negación de la existencia de Dios. Pues aunque Spinoza admite la existencia de un Dios, en tanto que primera y única causa de todas las cosas, él niega que Este sea sabio y que se comporte según una voluntad libre, y que gobierne este mundo. Además, supone que el cuerpo y el alma, junto con las restantes cosas pensantes, si es que estas existen, se encuentran en Él como partes en el todo. Así, Spinoza construye un Dios que es total y completamente distinto del verdadero Dios, en tanto que Este posee la más alta sabiduría y la más grande libertad y rige este mundo con su sabiduría, y en tanto que el alma y el cuerpo junto con todas las cosas pensantes, si es que estas existen, no se encuentran contenidas en Él como partes en el todo" (Wolff, Ch., *Theologia naturalis, Methodo scientifica pertractata*, segunda parte, Frankfurt del Meno/Leipzig, Renger, 1737, § 716).

[16] Wachter, J.G., *El spinozismo en el judaísmo...*, *op. cit.*

[17] *Kabbalischen Schwärmerei.*

[18] La referencia es al conocido mito de la caverna que Platón relata en su *República*.

[19] Mendelssohn se refiere aquí a su método de resolución de los conflictos que surgen entre el sano entendimiento humano o sentido común y la razón especulativa. Presenta este procedimiento con más detalles en el capítulo 10 de sus *Horas matinales*, mediante un sueño alegórico (cf. JubA 3.2, pp. 72 y ss.). Al respecto, véase el estudio preliminar de este libro.

Vivimos, actuamos y existimos como efectos de Dios, pero no en Él. El spinozista, en cambio, afirma que solo hay una *única* sustancia infinita, pues una sustancia debe subsistir por sí, sin requerir de ningún otro ser para su existencia y, por lo tanto, ser independiente.[20] Pero ya que ningún ser finito puede ser independiente, ningún ser finito es una sustancia. Por el contrario, el universo es una verdadera sustancia, en la medida en que, sin tener límites, todo lo abarca y no requiere de ningún otro ser para existir y, por consiguiente, es independiente. Este universo, continúa el spinozista, consiste en cuerpos y almas; es decir que, siguiendo la doctrina de Descartes que el spinozista acepta, hay extensión y pensamiento, seres extensos y seres pensantes. Así, su única sustancia infinita reúne dos atributos infinitos, /106/ *extensión infinita* y *pensamiento infinito*, y allí se encuentra su "uno es todo". O, mejor, afirma que la reunión total de los infinitos cuerpos y de las infinitas almas constituye *una* única *totalidad* infinita, infinita en extensión e infinita en pensamiento: "todo es uno".

Con razón se ha admirado la sagacidad con la que, a partir de estas ideas fundamentales, Spinoza expone su sistema y demuestra hasta el más pequeño detalle con rigor geométrico. Si aceptáis sus principios, su edificio se alza inquebrantable y no podréis mover de su lugar ni la más pequeña piedra.[21] Así pues, debemos investigar estos principios para ver en qué medida se diferencian de nuestros conceptos habituales, ya sea en cuanto a las cosas, ya sea en las meras palabras.

[20] Mendelssohn parece remitir más bien a la definición cartesiana de sustancia, que subraya su carácter independiente respecto de todo lo demás para existir, es decir, lo que no requiere de nada más para existir (véase Descartes, R., *Los principios de la filosofía*, traducción de G. Halperín, Buenos Aires, Losada, 1997, Parte I, Principio 51, p. 26). Spinoza, por su parte, define la sustancia como lo que es en sí y se concibe por sí (cf. E I, def. 3).

[21] Mendelssohn parece aceptar, pues, la opinión de Jacobi según la cual el sistema de Spinoza es la máxima expresión de la razón especulativa, que ha extraído coherentemente todas las consecuencias de sus principios racionalistas.

Para acercarnos lo más posible a este sistema, permítaseme no criticar inmediatamente a Spinoza porque parece haber confundido el infinito según la fuerza[22] con el infinito según la extensión, según la cantidad,[23] la magnitud *intensiva* con la *extensiva*.[24] A partir de muchos pensamientos finitos, construye por así decirlo el pensamiento infinito. De esta manera, se obtiene sencillamente lo infinito según la extensión. Pero si lo infinito ha de ser independiente, entonces no debe ser extensivamente infinito, sino intensivamente, sin bordes ni límites. No debe ser infinito según la extensión, sino según la intensidad, si no ha de requerir ningún otro ser para existir. Me detendré en esto con todo detalle más adelante y por el momento lo dejo allí, con el fin de examinar con un poco más de precisión el resto de las ideas fundamentales del sistema spinozista.

Que su definición de la palabra "sustancia" encierra una arbitrariedad que ha apartado a Spinoza del camino común le ha sido reprochado por muchos, y casi por todos sus adversarios.[25] Una sustancialidad tal como él la supone, un ser que subsiste por sí mismo, que es independiente y que no requiere de ningún otro ser para existir efectivamente, no podemos otorgársela, nosotros tampoco, a ningún ser finito. También nosotros aceptamos que una sustancialidad semejante, que se basta a sí misma, únicamente le corresponde al ser infinito y necesario, y no puede transmitirse a ningún ser finito. Sin embargo, distinguimos lo que se basta a sí mismo[26] de lo existente por sí.[27] Lo que se basta a sí mismo es independiente y no necesita /107/ de ningún otro ser para existir. Es, por lo tanto,

[22] *Das Unendliche der Kraft nach.*

[23] *Das Unendliche der Ausbreitung, der Menge nach.*

[24] Esta objeción es tomada de Wolff. Véase Wolff, Ch., *Theologia naturalis...*, *op. cit.*, II, § 706.

[25] Wolff, por ejemplo, señala que Spinoza confunde el concepto de sustancia con el de *ente a se* –lo que existe en virtud de sí mismo–, es decir, confunde lo que existe en sí con lo que existe por sí (cf. Wolff, Ch., *Theologia naturalis...*, *op. cit.*, II, § 684.

[26] *Selbständige.*

[27] *Fürsichbestehende.*

algo infinito y necesario. Por el contrario, lo que existe por sí puede ser dependiente en cuanto a su existencia y, sin embargo, existir como un ser separado de lo infinito. Esto significa que es posible pensar seres que no existen meramente como modificaciones de otro ser, sino que poseen su propia sustancialidad[28] y son ellos mismos modificaciones. Creemos que con todo derecho podemos atribuir una sustancialidad de esta segunda clase a los seres finitos y contingentes. Así pues, podemos dar por válido todo lo que Spinoza deduce con sagacidad geométrica a partir de su definición de sustancia; pero únicamente para el ser que *se basta a sí mismo*, al único que le corresponde la infinitud según la intensidad y la existencia necesaria e independiente. En ningún caso para todas las cosas que *existen por sí mismas*. Si, por causa de su dependencia, Spinoza no quiere llamarlas sustancias, entonces únicamente discute acerca del uso de las palabras. Si se admite una diferencia en las cosas reales, entonces ha de pensarse otro nombre para la subsistencia de los seres dependientes, con el fin de no pasar por alto una diferencia que efectivamente se da en las cosas. Así, la disputa se ha solucionado.

Esta observación, aun si no arroja por la borda la doctrina de Spinoza, alcanza para derribar sus demostraciones y fundamentos. Muestra que Spinoza no ha demostrado lo que quería demostrar. Así, debilita la fuerza de sus armas o las desvía del objetivo hacia el cual las había dirigido. En vez de demostrar que todo lo que existe por sí constituye una unidad, finalmente concluye que todo lo que se basta a sí mismo es uno. En lugar de exponer que la sumatoria total de todos los seres finitos constituye una única sustancia infinita, al fin de cuentas afirma que toda esta sumatoria debe ser dependiente de la única sustancia infinita. Sin embargo, todo esto podría ser concedido sin que con ello se resuelva la polémica. El punto de conflicto continuaría allí, tal como se encontraba antes. Sus demostraciones son correctas, pero no nos refutan.

[28] *Bestandtheit*.

La observación siguiente penetra en el asunto con más profundidad y no solo se refiere a las demostraciones sino a la doctrina misma de Spinoza. Spinoza, dicen sus adversarios,[29] atribuye a su sustancia infinita extensión y pensamiento, pues, según la doctrina de Descartes, todo lo pensable se relaciona con uno de estos dos conceptos fundamentales. En la extensión reside, según este filósofo, la esencia de los cuerpos y en el pensamiento, la esencia de las almas. Sin embargo, /108/ si asociamos también el concepto de la impenetrabilidad a la extensión, este simplemente agota la esencia de la materia. A los cuerpos, en cambio, además de la materia, pertenece también la forma, esto es, el movimiento, con todas sus modificaciones. Por lo tanto, Spinoza solo ha señalado la fuente de la materia. ¿Dónde debemos buscar la fuente de la forma? ¿De dónde obtiene el cuerpo su movimiento, de dónde obtiene el cuerpo orgánico su organización, esto es, su movimiento planificado y regular, y de dónde obtiene cada uno de los cuerpos su figura? ¿Dónde puede encontrarse el origen de todo esto? No en el todo, pues el todo no posee movimiento. La totalidad de los cuerpos, reunidos en una única sustancia, no puede cambiar de lugar y no posee ni organización ni figura. Por lo tanto, debe encontrarse en las partes. Con lo cual, las partes deben tener también una existencia separada y el todo no sería más que el mero agregado. Si, tal como Spinoza establece, las partes no tuvieran una existencia separada y fueran meras modificaciones o representaciones de la totalidad, no podrían tener ninguna otra modificación más que las que provienen de las características de esa totalidad. ¿De dónde surge la forma de las partes, si no pueden provenir del todo?

Un error similar puede reprocharse a Spinoza en el ámbito de lo espiritual. Se ha preocupado únicamente por el material del pensamiento y ha indicado su origen en las cualidades del ser infinito. La verdad y la falsedad tienen

[29] Esta crítica se encuentra ya en las cartas de Tschirnhaus a Spinoza. Véanse Ep 80 y 82.

su origen, según él, en las cualidades de la sustancia una. Pero, ¿de dónde proviene la inclinación al bien y la perfección, el gusto y el disgusto, el dolor y el placer, y en general, lo que de acuerdo con nuestros conceptos pertenece a la facultad de apreciar[30] o de desear? Si la totalidad no es capaz de ninguna presciencia, de ninguna intención, de ninguna apreciación y de ninguna exigencia, ¿de dónde provienen todos estos conceptos que sí se encuentran en las partes, que no poseen nada que subsista por sí mismo y que, según su opinión, son meras modificaciones de la única sustancia? Es cierto que Spinoza quiere anular también en las partes la libertad, que quiere considerar toda elección como una mera ilusión y que sostiene que, desde el punto de vista de la verdad, la decisión voluntaria que nosotros consideramos como dependiente de nuestra voluntad se encuentra sometida a una necesidad ineludible. Así pues, no ha debido preocuparse en su sistema de aquello cuya existencia él no ha admitido. Con lo cual la libertad, la voluntad y el arbitrio, y todo lo que depende de ellos, no han podido traerle ninguna dificultad en lo sucesivo. Sin embargo, /109/ con ello no se soluciona el problema de fondo. Todo aquello que Spinoza tiene para decir contra la libertad y el arbitrio únicamente se aplica al sistema del *equilibrio perfecto*, que él sin embargo denomina libertad. Spinoza considera que la ausencia de coerción no es más que el liberarse de cualquier influencia proveniente de los motivos y los móviles de la acción, de todo conocimiento que se refiera al bien o al mal resultantes, esto es, aquello que los deterministas denominan el *equilibrio perfecto indeciso*.[31] Dado que él comprendió que los motivos de

[30] *Billigungsvermögen*. Tavoillot indica que Mendelssohn atribuye esta facultad al alma humana junto con la facultad de desear y la de conocer, a partir de sus reflexiones acerca de la estética. Según Mendelssohn, el objeto bello no pertenece al ámbito del conocimiento ni al del deseo, sino al de esta facultad. Tavoillot señala que la palabra es difícil de traducir y propone, en francés, *faculté de consentir et d'apprécier* (cf. Tavoillot, P.-H., *Le Crépuscule des Lumières...*, *op. cit.*, p. 149). Aquí traduzco como "facultad de apreciar".

[31] *Vollkommne unentschiedene Gleichgewicht*. Leibniz lo llama *la*

la acción y los móviles previos brindan una determinación y una inevitabilidad a la elección más libre, reunió todos los resultados bajo la multivalente palabra de "necesidad" y afirmó que la elección o el arbitrio de los seres dotados de razón era necesario. Por el contrario, Spinoza debe admitir, sin importar sus razones, lo que los deterministas denominan libertad, o bien únicamente discute con ellos acerca de meras palabras. No tiene ninguna razón para anular aquella libertad que se sigue del conocimiento del bien y del mal, y que es determinada por el conocimiento previo de lo mejor. Ya que, al menos en cuanto a lo finito, no puede negar la diferencia entre el bien y el mal, lo deseable y lo indeseable, lo grato y lo ingrato, etcétera. Debe asimismo admitir lo que se sigue de estas ideas y, con ello, su participación en la determinación de lo finito, su influencia en los cambios de los seres pensantes. Así, considerando la ambigüedad propia de la palabra "necesidad", con el fin de fijar el concepto de un modo más exacto, trazamos una diferencia entre la necesidad física y la necesidad moral y, tal como lo hemos hecho, hacemos surgir la necesidad física de la fuente del conocimiento y la necesidad moral, por el contrario, de la fuente de la apreciación.[32] Si Spinoza no puede negarnos esta distinción, que se basa en las cosas mismas, entonces debe admitir que lo formal del pensamiento debe ser diferenciado de su materialidad, que la propiedad de pensar no encierra necesariamente en sí la propiedad de apreciar,[33] que el bien y el mal, al igual que la inclinación hacia esto y

indiferencia del equilibrio. Cf. Leibniz, G. W., *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Nouvelle édition augmentée de l'histoire de la vie et des ouvrages de l'auteur par le Chevalier de Jaucourt*, t. 2, Lausanne, 1760; traducción en castellano: Leibniz, G. W., *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, traducción de P. Azcárate, Buenos Aires, Claridad, 1946, § 35 (Gerhardt t. VI, pp. 122-123). El ejemplo clásico para representar esta situación es el asno de Buridán, que experimenta tanto hambre como sed y por lo tanto permanece en un equilibrio perfecto entre la comida y la bebida, que se encuentran a igual distancia.

[32] *Billigungsquelle*.

[33] *Die Eigenschaft zu billigen*.

el rechazo frente a aquello, deben tener una fuente diferente que la verdad y la no verdad. Pero, ¿dónde se encuentra esta fuente, si es imposible encontrar entre las propiedades de la sustancia única ningún rastro de ello?

Vemos, pues, que el sistema de Spinoza presenta deficiencias /110/ en dos aspectos. Tanto en el ámbito del mundo corporal como en el de los seres pensantes, se ha preocupado por la materia pero no por el aspecto formal. Y cuánto se acercaría su sistema al nuestro si él tomara en consideración la forma y buscara señalar, por un lado, la fuente del movimiento y, por el otro, la fuente de la apreciación.

Detengámonos ahora en la observación a la que hice referencia más atrás, que prometí examinar con más detalle. Sin embargo, considero que no es necesario un desarrollo muy extenso. Wolff ha expuesto esta objeción contra el spinozismo en la segunda parte de su *Teología natural* con la claridad y el detalle que le son propios y, por lo que yo sé, hasta el momento ningún seguidor o defensor de este sistema se ha atrevido a responder a esta objeción. De modo que me limitaré a repetirla brevemente.[34] Cada cualidad de una cosa posee cierta extensión y cierta fuerza, su extensión y su intensidad. Al reunir muchas cosas similares, aumenta su extensión, pero no su intensidad. Si se añade a un poco de agua tibia otro poco de agua tibia, se tendrá más agua, pero esta no estará más caliente; si se añaden conocimientos triviales a otros conocimientos triviales, se obtiene un conocimiento más extenso, pero no se logra una comprensión más acabada y profunda. Una causa más extensa sin duda puede producir un efecto más fuerte y muchos rayos

[34] Véase Wolff, Ch., *Theologia naturalis...*, *op. cit.*, II, § 706. Tal como señala Strauss, Mendelssohn ya había hecho referencia a esta crítica en sus *Diálogos filosóficos* de 1755. Véase JubA 3.1, pp. 154 y ss. Traducción en castellano: Mendelssohn, M. y G. E. Lessing, *Debate sobre Spinoza. Mendelssohn / Lessing:* estudio preliminar, selección, traducción y notas de María Jimena Solé. Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2010, p. 73. Sin embargo, ni la crítica de Wolff ni la de Mendelssohn toman en cuenta la auténtica noción spinoziana del infinito. Al respecto, véanse E I, 12, 13 y 15 y Ep 12.

de luz pueden causar una iluminación más fuerte, pero no se trata del efecto de una mera sumatoria, sino de un aumento interior, producido por la reunión de los numerosos rayos. Por otra parte, un rayo de luz no brinda una luz más fuerte a muchas habitaciones que la que el mismo rayo brinda a una habitación más pequeña. Todo esto es evidente de por sí y es expuesto con gran detalle en todos los tratados de ontología. Así pues, cuando se reúne una cantidad infinita de seres finitos, el resultado es una totalidad infinita únicamente en cuanto a la cantidad y la extensión. La intensión o la fuerza de sus cualidades se mantiene finita. Ahora bien, según Spinoza mismo, solamente el infinito según la fuerza puede ser independiente y no requerir de ningún otro ser para su existencia. Por lo tanto, además del conjunto total de todos los seres, el cual únicamente puede ser infinito según la extensión, debe haber un único ser infinito, ilimitado según su fuerza. Además, dado que /111/ él afirma que una única sustancia puede ser independiente, entonces debe hacer depender su infinito según la cantidad de este infinito según la intensidad.

Que el infinito según la extensión no puede ser autónomo, sino que debe depender del infinito según la fuerza, se aclara aun más a partir de la siguiente consideración. Todas las cosas extensas, sean finitas o infinitas, no brindan ninguna verdadera unidad, sino conjuntos, agregados de muchos; no constituyen un ser individual, sino una multiplicidad de seres reunidos, un ser colectivo. Incluso si únicamente hubiera una especie de extensión para toda la materia, lo extenso no sería sin embargo siempre lo mismo, no poseería una verdadera unidad, sino que se trataría de la repetición de una y la misma cualidad en cada una de las más pequeñas partes de la materia. Lo mismo sucede con la pesadez, si ha de encontrarse en el cuerpo, y también con la capacidad de reproducción y de organización, si es que han de ser consideradas como atributos de los cuerpos conformados. Aun si la fuerza es siempre idéntica cuando se encuentra aislada y si hay que aprehenderla con una única y misma idea, no puede encontrarse en el cuer-

po como su atributo sin que se repita del mismo modo en cada uno de sus átomos. Es sin duda la misma fuerza la que mueve los resortes en mi reloj y la que allí arriba, en el firmamento, reúne y disipa las nubes. Sin embargo, esta unidad es meramente abstracta. En realidad, la fuerza en los diferentes objetos debe repetirse también de un modo diferente y, por lo tanto, ya no es una, sino muchas.

Para que muchos elementos se reúnan en un conjunto y para que un agregado constituya un ser completo, se requiere simplemente de las representaciones de un sujeto pensante que las reúne y las colecciona en un concepto. Más allá de esto y desde el punto de vista de los objetos, existen solo unidades, que existen por sí y son individuales. Únicamente en las representaciones de los sujetos pensantes estas unidades se reúnen y conforman conjuntos, de una multiplicidad hacen una unidad, construyen agregados. Un rebaño de ovejas consiste, en y por sí, en animales individuales de esa clase; una montaña de arena consiste en granitos individuales; pero en el concepto de los seres pensantes los numerosos individuos son reunidos y unidos y, de ese modo, transformados en *un* rebaño, *una* montaña. Si no hubiese seres pensantes, el mundo de los cuerpos no sería un mundo, no conformaría una totalidad sino que, como mucho, consistiría puramente en unidades aisladas. En otro lugar he explicado esto con más detalle,[35] /112/ y con ello he demostrado que el alma no puede ser material.

Algo similar sucede en el mundo espiritual. Si bien todos comparten la misma fuerza de pensar, no se trata sin embargo de una misma unidad que piensa en cada uno. Más aun, lo que comprendemos por medio de la fuerza o el atributo de pensar debe reproducirse en cada objeto y debe pertenecer a cada ser pensante por sí. Según su concepto, es ciertamente una fuerza única o, tal como lo expresa Spinoza, un atributo del pensamiento, gracias al cual todos nosotros aquí pensamos. Pero si se consideran las

[35] Véase Mendelssohn, M., *Päedon* [*Fedón*], segundo diálogo, en JubA, 3.1.

cosas mismas, si se considera la realidad, esta fuerza debe pertenecer a cada uno de nosotros en particular, si es que efectivamente pensamos por nosotros mismos y no, como creyó un filósofo escolástico, que hay una única fuerza de pensar para todos nosotros.[36]

Cada ser pensante, en tanto que es finito, piensa solamente una parte del mundo, una cara y un punto de vista del mundo, que no abarca el conjunto con igual claridad. Según Spinoza, únicamente en el conjunto de todos los seres pensantes, en la totalidad de los seres pensantes, se encuentra el universo en su absoluta claridad. Pero esta totalidad, esta reunión, muchos en uno, este conjunto presupone un sujeto pensante que en su representación abarca, reúne y conecta. Sin este sujeto unificante, las partes permanecen aisladas e inconexas, siempre múltiples, y solamente pueden ser unificadas a través de las ideas que las abarcan.

Así pues, si, tal como sostiene Spinoza, el universo o la verdadera sustancia consiste en la totalidad de los seres materiales y pensantes, esta totalidad presupone la existencia de un sujeto que conceptualiza esa totalidad. Este sujeto deberá abarcar todas las partes, reunir todos los conceptos de los seres finitos en su multiplicidad infinita y pensarlos a todos ellos con la más absoluta claridad, pues una oscuridad en la representación produciría una laguna y volvería incompleto el conjunto que buscamos. Sin mundo espiritual, las cosas corpóreas no constituyen ningún mundo. Los espíritus limitados son, en cierto modo, únicamente fragmentos de la totalidad, que necesariamente deben ser abarcados en su esfera infinita por un espíritu ilimitado y reunidos en *un* sistema. Que este espíritu ilimitado ha de ser infinito según la fuerza, autónomo e independiente, es algo evidente de por sí, de modo que /113/ la idea de Spinoza de un universo infinito conduce a la idea de un ser necesario, infinito según la fuerza, único, cuyos

[36] Leibniz caracteriza de este modo a los filósofos de la escuela de Averroes. Véase Leibniz, G. W., *Essais de Théodicée...*, *op. cit.*, Discursos preliminares, §7 (Gerhardt t. VI, pp. 53-4). Cf. Tavoillot, P.-H., *Le Crépuscule des Lumières...*, *op. cit.*, p. 152, n. 2.

pensamientos abarcan todas las variaciones del mundo corpóreo y del espiritual con la máxima claridad, los cuales reúne en un sistema y sin el cual no podría subsistir el infinito según la extensión.

De este modo, nuestro desacuerdo con este filósofo, ya aquí en la encrucijada, se encuentra en gran parte solucionado. Podríamos, por lo tanto, considerar a este excelente investigador de la verdad como nuestro amigo, pues un hombre que ha dedicado su vida por completo a la verdad seguramente no se opondría a la verdad por testarudez ni por vanidad. Podríamos abrazarlo y todavía avanzar junto a él un tramo del camino. Ciertamente, si Spinoza nos concediera todo esto, ya casi habríamos alcanzado nuestro objetivo.

/114/ CAPÍTULO 14. CONTINUACIÓN DE LA QUERELLA CON LOS PANTEÍSTAS. ACERCAMIENTO, PUNTO DE ACUERDO CON ELLOS. CARÁCTER INOFENSIVO DEL PANTEÍSMO PURIFICADO Y SU COMPATIBILIDAD CON LA RELIGIÓN Y LA MORAL, EN TANTO QUE ES PRÁCTICO[37]

—Esto no es nada —diría mi amigo Lessing si hubiese estado presente en nuestra última lección—. Os encontráis lejos de vuestro objetivo y gritáis victoria antes de haber

[37] La estrategia de Mendelssohn consiste en atribuir a Lessing lo que él denomina un "panteísmo purificado" que no representa ninguna amenaza para la religión y la moral, es decir, que escapa a la disyuntiva excluyente planteada por Jacobi entre una filosofía racionalista (spinozista) que conduce al ateísmo o una fe indemostrable que garantiza la moral y la religión. Presentar a Lessing de este modo, como un defensor de una versión inocua del spinozismo apuntaba, puede suponerse, a prepara al público frente a la posible publicación por parte de Jacobi de su conversación con el bibliotecario de Wolfenbüttel. De este modo, el público no se sorprendería al conocer el spinozismo de Lessing y rápidamente interpretaría sus afirmaciones en el sentido que Mendelssohn pretende establecer aquí. La argumentación en este capítulo presenta algunos puntos similares a la de los *Diálogos filosóficos*, de 1755 (véase Mendelssohn, M. y G. E. Lessing, *Debate sobre Spinoza...*, *op. cit.*).

vencido. Incluso si todas las consideraciones que habéis expuesto contra Spinoza fuesen correctas, únicamente Spinoza habría sido refutado, pero no los spinozistas. Habríais mostrado que el sistema de este filósofo, al igual que cualquier otro sistema elaborado por algún mortal, tiene sus carencias y lagunas, que presenta defectos en los fundamentos de su edificio doctrinal y que ha omitido ciertos elementos sin los cuales este no puede mantenerse en pie. ¿Pero se sigue de allí el completo desmoronamiento de todo lo que Spinoza ha construido? ¿Qué sucedería si un seguidor de este gran hombre intentara rellenar las lagunas y solucionar las carencias? O bien, si en todas partes nos viésemos forzados a renunciar al sistema y admitiéramos que somos incapaces de conectar las cosas geométricamente en una cadena causal, ¿deberíamos por ello abandonar por completo el spinozismo o, si vosotros queréis, el panteísmo? ¿No es posible que, a pesar de todo esto, la proposición *todo es uno y uno es todo* sea verdadera?

"Habéis refutado el sistema de vuestro adversario. ¿Esto significa que el vuestro se ha confirmado? —continuaría Lessing—. Examinemos con más precisión hasta dónde hemos llegado. Vosotros afirmáis que a partir de sus principios fundamentales Spinoza no puede explicar el movimiento. Bien. ¿Qué antispinozista o teísta es capaz de dar cuenta de ello de un modo mejor? Este se remite a la voluntad de Dios, que habría comunicado el movimiento a la materia.[38] También Spinoza hace surgir todo movimiento de algo similar, que él denomina voluntad, a pesar de que en este punto no puedo comprender con toda claridad su posición. Quizás el panteísta, por su parte, logre encontrar otro recurso de este mismo estilo para explicar el origen del movimiento, /115/ y, si no lo encuentra, entonces esta cuestión habrá de quedar inexplicada. Al final, la apelación a la voluntad divina no se halla demasiado lejos de la confe-

[38] Mendelssohn denomina aquí "teísmo" a la posición de Leibniz y Wolff, según quienes Dios crea al mundo mediante una decisión de su voluntad libre.

sión de la propia ignorancia[39] y el avance que el teísta cree haber realizado en este aspecto se encuentra lejos de ser tan importante como para brindarle a su sistema una ventaja decisiva por sobre el otro. El panteísta puede admitir la diferencia entre verdad y bondad, conocimiento y apreciación, junto con todas las consecuencias que con derecho se siguen de estas diferencias, y puede situar la fuente de la forma, al igual que la de la materia, en la sustancia única de la divinidad. Así pues, podéis observar cuánto estoy dispuesto a aceptar en nombre de ellos, sin que por eso me vea forzado a abandonar su sistema. Motivado por vuestras razones, u otras similares, admito de buena gana la diferencia correctamente señalada entre el infinito extensivo y el infinito de la fuerza. Acepto igualmente que el ser infinito no puede consistir, tal como Spinoza lo ha afirmado, en una cantidad infinita de seres contingentes tomados en conjunto, pues de esta manera sería únicamente infinito según la extensión, pero según la intensidad sería siempre finito e independiente. Estoy de acuerdo con vosotros, probablemente al igual que Spinoza mismo lo hubiese estado, en que el ser único y necesario debe ser infinito en su unidad y según la intensidad.[40] De este modo, podríamos afirmar según nuestro sistema, tal como lo hace el teísta de acuerdo al suyo, que no solamente el origen de la verdad, sino también el de todo lo bueno, se encuentra en el ser de la divinidad. Así pues, dado que hemos modificado el sistema únicamente en algunos aspectos —hablo siempre en nombre de mi amigo fallecido—, y dado que, al igual que el teísta, atribuimos a la divinidad la más absoluta perfección, debemos asimismo aceptar que de allí se sigue que el entendimiento divino se representa de la manera más clara y completa todas las cosas contingentes posibles junto con sus infinitas variaciones y cambios, junto con sus diferencias, así como su bondad, su belleza y su orden;

[39] Spinoza caracteriza la voluntad de Dios como el "asilo de la ignorancia" en E I, apéndice.

[40] De hecho, es así como Spinoza considera la absoluta infinitud de la sustancia única. Véase Ep 12 y E I, def. 2.

y que, gracias a su absoluta capacidad de apreciación, ha dado preferencia a la serie de cosas más perfecta y mejor. Todo aquello, también según el sistema del auténtico teísta, debe haberse producido en el entendimiento de Dios y producirse continuamente. El teísta también debe atribuir a la serie de cosas que continuamente son puestas en la realidad efectiva una especie de existencia ideal en el entendimiento divino. Y esto /116/ puede admitirlo el panteísta, sin perjuicio para su sistema. Sin embargo, este permanece en esta existencia ideal y si el teísta avanza y afirma que Dios ha otorgado una existencia objetiva fuera de Sí mismo a esta serie efectivamente real de cosas, el panteísta se retira humildemente y no ve ninguna razón para admitir aquello. ¿Por qué medios podría convencerlo aquel de esta existencia objetiva fuera del entendimiento divino? ¿Quién podría afirmar que nosotros mismos y el mundo que nos rodea poseemos algo más que una existencia ideal en el entendimiento divino, que somos algo más que meras ideas de Dios y modificaciones de su fuerza originaria?[41]

—Si lo comprendo bien —le respondería yo—, usted admite, en nombre de sus panteístas, la existencia de un Dios extramundano; pero niega la existencia de un mundo fuera de Dios[42] y, de ese modo, transforma a Dios en un infinito egoísta.[43]

[41] Mendelssohn se ha inspirado, para la exposición de las opiniones de Lessing, en el fragmento "Sobre la realidad de las cosas fuera de Dios", que este le había enviado en 1763. Véase Lessing, G. E., "Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott", en LM XIV, pp. 292 y ss. Traducción en castellano en Mendelssohn, M. y G. E. Lessing, *Debate sobre Spinoza..., op. cit.*, pp. 99-102.

[42] Se trata del reproche de acosmismo, que se encuentra ya tanto en la crítica de Wolff a Spinoza (cf. Wolff, Ch., *Theologia naturalis..., op. cit.*, II, § 696) como en las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* de Jacobi (cf. p. 131). Luego también Hegel aceptará este punto de vista, en el capítulo que dedica a Spinoza en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* y también en las primeras páginas de su *Lógica*.

[43] *Unendlichen Egoisten.* El término *Egoist* se utilizaba para hacer referencia a la posición solipsista, que postula un idealismo extremo en el que únicamente existe la mente y todo lo demás existe en esa mente que lo piensa. Se trata, en definitiva, de un acosmismo, esto es, la negación de la existencia del mundo en tanto que subsistente fuera del

—Habéis comprendido mis ideas correctamente y sabéis cuán poco me preocupa la forma ridícula que queréis darles. Mi panteísmo, por así decirlo, se parece a una Hidra de dos cabezas. Una de estas cabezas lleva la inscripción *todo es uno*; la otra, *uno es todo*. Debéis decapitar ambas al mismo tiempo si es que deseáis matar al monstruo. Antes de que os atreváis a la hercúlea tarea, prestad mucha atención a las armas con las que ella podría defenderse.

"Los pensamientos, lo pensante y lo pensado son tres aspectos, cuya diferencia nos es conocida en la medida en que el pensar se encuentra aun como una mera capacidad, en la medida en que todavía no se piensa efectivamente. Es decir, en tanto que el ser pensante, como sujeto, tiene meramente la capacidad de pensar, lo pensado; como objeto, tiene meramente la capacidad de ser pensado; y ningún pensamiento puede surgir todavía realmente de la relación del objeto con el sujeto. Sin embargo, tan pronto como la facultad de pensar comienza a actuar, el sujeto entra en la más íntima relación con el objeto y produce los pensamientos. Esto sucede al interior de lo pensante y, en la medida en que ese pensamiento es una copia fiel de lo pensado, no puede ser diferenciado del objeto mismo. ¡Prestad atención, pues, antes de refutar a mi panteísta! Vosotros admitís que cuando la capacidad de pensar se efectúa, y en la medida en que el pensamiento es verdadero, desaparece aquella diferencia entre esos aspectos; admitís que lo pensado no puede ser diferenciado del pensamiento real /117/ y verdadero, con el que, por lo tanto, es completamente uno. Ahora bien, el pensamiento es un accidente del ser pensante y no puede ser separado de su sustancia. Con lo cual, el pensamiento no puede encontrarse sino en lo pensante, como una mera modificación de lo pensante. Ya que, tal como todos lo admitimos, en Dios no se encuentra ninguna mera capacidad, sino que al contrario, todo debe hallarse en su máxima actualidad, y dado que en

entendimiento divino que lo piensa. Hegel retomará esta interpretación del spinozismo como un acosmismo.

Dios todos los pensamientos son verdaderos y adecuados, ningún pensamiento de Dios puede ser distinguido de su modelo originario.[44] O, mejor dicho, los pensamientos de Dios, que se encuentran en Él como sus modificaciones, son a la vez sus propios modelos originarios. La actividad interior siempre activa de la capacidad de representación divina engendra en sí misma imágenes perpetuas de los seres contingentes, con la serie infinita de todas las variaciones y modificaciones que se siguen de ellos. Esto es lo que somos, nosotros y el mundo sensible exterior a nosotros. Presentado de este modo, me parece que el panteísmo que vosotros creíais haber derribado vuelve a erigirse completamente sobre sus pies. ¿Queréis refutarlo? ¡Primero debéis mostrar que es posible! En efecto, si esto ha de suceder, debe mostrarse que los modelos que existen fuera de Dios no tienen los mismos predicados que las representaciones o las imágenes de ellos que se encuentran en Dios. Sin embargo, vosotros mismos negáis esto, según vuestro propio sistema. Las ideas de Dios deben ser verdaderas y adecuadas en su más alto grado, deben, por lo tanto, tener todos los predicados que motivan vuestros reproches.

—De acuerdo —interrumpiría yo aquí a mi amigo—, todos los predicados, a excepción de aquellos que se encuentran en el modelo originario simplemente en tanto que modelo y que el sujeto no puede adquirir sin dejar de ser sujeto. La adecuación entre el modelo y la copia que la verdad presupone[45] no se extiende al punto de que, en virtud de ella, sea anulada la diferencia entre sus condiciones. La imagen más fiel no debe dejar de ser una imagen y perdería su verdad si se transformara en modelo. Si este es, amigo mío, el punto donde reside nuestra disputa, es todavía posible, al menos así lo espero, que podamos dirimirla. Me parece que

[44] *Urbild*.

[45] En efecto, Mendelssohn considera la verdad como la adecuación que se da entre la cosa y la idea de la cosa (véase Mendelssohn, M., *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* [*Horas matinales o lecciones acerca de la existencia de Dios*], Berlín, Christian Friedrich Voss, 1786, cap. 10).

existen características infalibles que permiten distinguir entre yo mismo en tanto que soy objeto y yo mismo en tanto que representación en Dios, entre yo como modelo originario y yo como imagen en el entendimiento divino. /118/ La conciencia de mí mismo, unida a la completa ignorancia de todo aquello que no se encuentra en el ámbito de mi pensamiento, es la prueba más elocuente de mi sustancialidad fuera de Dios, de mi existencia originaria como modelo. Ciertamente Dios posee el concepto más exacto de la medida de mis capacidades así como de la extensión de mi conciencia. Pero esta imagen de mi conciencia no está en Él separada de la conciencia de su infinitud. En mí, en cambio, esta conciencia se encuentra unida a la realidad efectiva de muchas cosas, que yo mismo no conozco y que sin embargo se encuentran en parte ligadas a mi ser. Una cosa es tener límites,[46] ser limitado; otra cosa es conocer los límites que posee un ser diferente de nosotros. El ser supremo conoce también mis debilidades, pero no las posee. El concepto que Él posee de mí se encuentra muy lejos de dejar de ser verdadero por ese motivo. Por el contrario, de ninguna otra manera podría ser más verdadero.

¿Debe añadirse algo a las ideas de Dios para que estas existan efectivamente fuera de Él?

Creo que esta pregunta conduce al fondo de nuestra querella y quiero explicarme al respecto con toda exactitud y claridad.

Las ideas, en tanto que objeto de la facultad de conocer, son en Dios verdaderas en el más alto grado. Lo no verdadero, tanto el error como el engaño de los sentidos, solamente existe en el entendimiento divino como predicado de un ser limitado contingente. Él me conoce junto con todas mis carencias y debilidades; por lo tanto, conoce también los errores de mi entendimiento y los engaños de mis sentidos.

[46] *Schranken.*

En tanto que objeto de la facultad de apreciar,[47] Dios conoce el mal tanto como el bien; y a ambos los conoce según la verdad, es decir, con el grado de apreciación y desagrado que más exactamente se adecúa a ellos y, por lo tanto, conoce lo mejor con la más fuerte apreciación, con el conocimiento más vivaz. Este exige la existencia efectiva. La fuerza más viva en Dios, que posee una efectividad infinita, produce en Él mismo los predicados que le pertenecen y es la fuente de su propia existencia, de lo absolutamente mejor. Pero, ya que lo mejor en cuanto se encuentra en relación, *optimum secundum quid*,[48] como idea en Dios, trae consigo comparativamente la más alta apreciación, también este debe llegar a ser efectivamente existente /119/ en virtud de su fuerza máximamente vivaz. Pero no en Él, pues Él únicamente puede tener en sí lo absolutamente mejor. Este, por el contrario, existe separado de su sustancia, una serie exterior a Dios y una conexión de cosas contingentes, un *mundo objetivo*.

—¿Pero qué añade Dios a sus ideas, a sus representaciones de lo mejor, para que ellas lleguen a ser reales también fuera de Él?

—Quien pudiera realmente comprender esto y explicarlo, mi querido amigo, comprendería también la manera de realizarlo... y no exigirías esto de un simple mercader de hipótesis. Sin embargo, si la pregunta es acerca de los espíritus limitados, entonces ya he respondido a esta pregunta del mejor modo que soy capaz. A la representación de un espíritu finito en Dios debe añadirse la conciencia propia y la ignorancia de todo aquello que supera sus límites. Así es el espíritu de una *sustancia extradivina*. Acerca del resto de las cosas, me declaro ignorante y no puedo especificar ningún rasgo de este tipo. Lo que puedo afirmar acerca de

[47] *Billigungsvermögen.*

[48] La expresión significa "lo mejor que es segundo" y hace referencia a la idea leibniziana de lo mejor relativo, que Mendelssohn analiza en el cap. 10 de sus *Horas matinales* (cf. Tavoillot, P.-H., *Le Crépuscule des Lumières...*, *op. cit.*, p. 158, n. 3).

un ser consciente de sí, lo reconozco a partir de mí mismo, pues yo mismo soy un ser semejante y poseo mi propia conciencia. Si el resto de los seres limitados que me rodean tienen una sustancialidad similar a la mía, si –para decirlo con Leibniz– todos los seres existen por sí únicamente en la medida en que poseen la facultad de representación, mientras que la materia no es más que una sustancia aparente, o si hay también una especie de sustancialidad que le es propia a la materia, esta investigación me llevaría demasiado lejos de mi plan y, por ahora, puede quedar planteada. Por el momento, deseo examinarme únicamente a mí mismo y la esencia pensante de mis semejantes con el fin de decidir la querella con los panteístas. Para probar que no todas las cosas son meros pensamientos del ser infinito, simplemente debo establecer que hay espíritus finitos extradivinos, que poseen su propia sustancialidad, sin preguntarme acerca de sustancias de otra clase. Ciertamente, sería suficiente si mostrara que yo mismo poseo una conciencia que me es propia y que, por lo tanto, debo ser una sustancia extradivina y que subsisto por mí mismo. No será difícil convencer a los panteístas de esto.

"Ningún ser tiene un concepto inmediato de una realidad más grande que aquella que él mismo posee. Si queremos pensar seres superiores a nosotros, simplemente pensamos de un modo intuitivo e inmediato en las dimensiones de nuestras propias fuerzas y empujamos sus límites /120/ más y más lejos para representarnos a nosotros mismos como seres más perfectos de lo que somos, o bien los quitamos por completo para lograr formarnos el concepto de un ser absolutamente perfecto. Pero todo el ámbito de la realidad que nosotros no poseemos es también extraño a nuestro conocimiento y no puede ser conocido por nosotros intuitivamente. Este es un principio universal de la filosofía. Asimismo, esta proposición es igualmente verdadera en el sentido contrario: *ningún ser puede desprenderse efectivamente de algún grado de su realidad.* No puedo representarme ningún ser que posea facultades más débiles y limitadas que yo mediante una efectiva alienación

y desconocimiento de aquello que me constituye y en lo que lo sobrepaso. Si quiero representarme las capacidades sensibles de un ciego, debo prestar atención simplemente a las impresiones y sensaciones de los sentidos restantes y, de este modo, debo procurar debilitar y oscurecer las impresiones de la vista; o bien puedo dejar las imágenes visuales con su perfección representativa y se las sustraigo al ciego de nacimiento junto con sus consecuencias y efectos.

"En el primer caso, obtengo un concepto de lo positivo de su capacidad sensible; en el segundo caso, de sus límites. Pero me es imposible eliminar completamente en mí toda impresión sensible. Al igual que es imposible que Dios, en virtud de la plenitud de su perfección, se piense a sí mismo como algún ser limitado despojándose efectivamente de su divinidad. Él se piensa en un grado limitado de su realidad, con todas las debilidades e incapacidades que se siguen de esta limitación. Sin embargo, Él mismo conserva su realidad infinita intacta. Así, la idea en Dios que tiene por objeto un ser limitado no puede lograr en Él una conciencia propia y, por así decirlo, separada. De este modo, la verdad de los conceptos divinos no desaparece. Al contrario, según nuestra explicación acerca de la verdad, este concepto en Dios debe permanecer meramente subjetivo y no puede poseer ninguna conciencia propia con la efectiva alienación de todas las perfecciones superiores; de lo contrario, sería un *objeto* y ya no el concepto de un objeto.

"Si denominamos A el grado de realidad que posee un ser limitado y denominamos B la limitación o la realidad que se le niega, entonces Dios, en tanto que se representa este ser limitado, pensará A junto con todas las consecuencias /121/ que se siguen de este ser de manera afirmativa, pero pensará B junto con todas sus consecuencias de manera negativa, e incluso de este modo tendrá el concepto más completo, correcto y verdadero de este ser. Sin embargo, es imposible que Dios produzca o posea en sí la conciencia de A con la efectiva eliminación y ausencia de B, pues esto significaría la verdadera eliminación de su divinidad.

"Entretanto, quizás sea conveniente en este punto mencionar lo que Spinoza afirma en referencia a otro tema: *Pleraeque oriuntur controversiae, quia homines mentem suam non recte explicant, vel quia alterius mentem male interpretantur. Nam re vera, dum sibi maxime contradicunt, vel eadem vel diversa cogitant ita, ut quos in aliis errores et absurda esse putant, non sint.*[49] Intentemos, pues, investigar nuevamente cuán alejados nos encontramos de los panteístas. Quizás finalmente nos encontramos más cerca de ellos de lo que creíamos. "Todo es uno", dice el panteísta. Nosotros decimos: "Dios y el mundo". Él dice: "Dios es también el mundo". "Lo infinito", decimos nosotros, "ha realizado todo lo finito; lo uno ha realizado esta pluralidad". Aquel, en cambio, afirma: "lo infinito abarca todo, es todo, es uno y al mismo tiempo todo". Así como lo múltiple no puede existir sin la unidad, del mismo modo, según el panteísta, lo uno infinito no puede existir sin la totalidad. Por nuestra parte, admitimos que la existencia de lo finito no puede ser pensada sin la de lo infinito. Aceptamos incluso que la existencia de lo infinito no puede ser pensada sin *el más claro conocimiento* de todo lo finito. Pero afirmamos que la existencia de lo infinito sin la efectivización de todo lo finito es ciertamente posible y pensable, y que, por lo tanto, la existencia de lo finito depende de la existencia de lo infinito, pero no a la inversa. Distinguimos, pues, a Dios de la naturaleza; atribuimos a Dios una existencia extramundana, así como al mundo una existencia extradivina. En cambio, el defensor del panteísmo del que nos ocupamos aquí afirma que en ningún lugar hay existencia extradivina, sino que las representaciones de lo infinito obtienen, mediante su necesidad, una especie de existencia en Dios mismo, que en el fondo se encuentra íntimamente unida a

[49] "Y de aquí surgen la mayor parte de las controversias, a saber, de que los hombres no expresan correctamente su pensamiento, o bien de que interpretan mal el pensamiento ajeno. Pues, en realidad, cuando más se están contradiciendo, o están pensando lo mismo, o están pensando cada uno en una cosa distinta, de modo que lo que estiman ser errores o absurdos del otro no lo son" (E II, 48, esc.).

su ser. Dejemos de lado por el momento todo lo que hemos dicho contra esta hipótesis y ahora hagamos simplemente la siguiente pregunta: *¿poseen todas las ideas de Dios esta autoconciencia propia que percibimos en nosotros mismos* /122/ *y que no podemos negar, o únicamente algunos la poseen con exclusión de los restantes?* Nadie afirmará lo primero, pues si todas las ideas de Dios, simplemente porque son ideas de Dios, poseen lo que se requiere para existir, entonces ninguna de ellas podría de hecho existir realmente. Al final, aquello que es innegable acerca de la existencia es que la existencia de una cierta determinación excluye la determinación opuesta, que las modificaciones presentes de la cosa no pueden existir al mismo tiempo que sus modificaciones pasadas y futuras, que yo, que en este momento me encuentro aquí sentado y hablo, ya no me encuentro acostado ni duermo. Admitamos que según Spinoza –en el fondo, según la verdad– la sucesión de estados diferentes no tiene lugar más que en mí en tanto que soy un ser limitado. Se trata siempre de una sucesión de estados diferentes, que se excluyen unos a otros y suponen la realización de una idea divina junto con la exclusión de otras.

"Así pues, únicamente algunas ideas de Dios obtienen preferentemente aquello que denominamos existencia, y aquello que constituye el núcleo de nuestra disputa es lo siguiente: si estas permanecen siempre al interior del ser divino o si adquieren su propia sustancialidad fuera de Él. Estas ideas de Dios, que preferentemente han obtenido la existencia, no poseen prioridad en virtud de su verdad y de su naturaleza pensable, pues su opuesto es tan pensable como ellas, al menos lo fue o lo será, y la diferencia en el tiempo no modifica en nada la verdad y la naturaleza pensable de la cosa. Las causas instrumentales[50] tampoco son responsables, pues, dado que según Spinoza las cosas se disuelven en series infinitas, este tipo de causas únicamente desplaza la pregunta, sin responderla. Todo esto lo hemos expuesto suficientemente en las lecciones

[50] *Mittelursachen*

anteriores.[51] Así pues, las ideas de Dios que se realizan con exclusión de otras reciben esta preferencia en virtud de su bondad y su conveniencia relativas, en la medida en que se corresponden, de la manera en que son y no de otra, aquí y ahora, con la idea de lo perfecto y mejor. Este mundo sensible, según los panteístas, existe efectivamente como un pensamiento de Dios al interior de su ser en la medida en que es, en Él, la representación del mejor y más perfecto conjunto de múltiples seres finitos que pueden ser pensados /123/ en conexión. En este pensamiento inmenso el ser humano es, yo soy, también, una idea de Dios, dotado de una conciencia de mí mismo separada y limitada, completamente ignorante de todo lo que se encuentra más allá de mi limitación. Es, asimismo, por causa de esta limitación que soy susceptible de felicidad y de miseria, en parte por mí mismo, en virtud de mis propios actos, en parte también sin mi participación, en la medida en que soy dependiente de otras ideas de Dios en lo tocante a mi felicidad y mi miseria.

"Yo, en tanto que soy humano, no puedo hacer más que esperar todo lo bueno que ha de sucederme de la sustancia, de la que soy idea y modificación, en la medida en que ella quiera hacer depender una parte de ese bien de mí mismo y otra parte de sus otros pensamientos. Aunque, hablando con propiedad, no se trata aquí de que la sustancia lo quiera, pues Spinoza considera que la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo.[52] Sin embargo, si es que lo comprendo correctamente y tal como mi amigo me lo explica, Spinoza distingue entre el conocimiento de lo verdadero y el conocimiento de lo bueno, y denomina voluntad al conocimiento de lo bueno en la medida en que, en virtud de ella, una idea recibe preferencia respecto de las otras. Así, siempre podemos decir que todo lo bueno que recibimos es un efecto de la voluntad divina e, incluso, un efecto de su voluntad libre, en la medida en que Él consideró bueno

[51] En particular, véanse los capítulos 9 y 12 de las *Horas matinales*.
[52] Véase E II, 48 y 49.

hacer que nuestra felicidad dependiera de nosotros mismos o de algún otro de sus pensamientos. Aceptemos todo esto. Entonces, yo pregunto: ¿en qué se diferencia ahora el sistema defendido por nuestro amigo del nuestro?

"Yo, ser humano, pensamiento de la divinidad, jamás dejaré de ser un pensamiento de la divinidad y seré, en esta sucesión infinita de tiempos, feliz o miserable según en qué medida lo conozca y lo ame a Él, a quien me piensa, según en qué medida me esfuerce –pues Spinoza debe otorgar a estos pensamientos de Dios también un esfuerzo– por ser cada vez más parecido a esta fuente de mi existencia y por amar el resto de sus pensamientos tanto como a mí mismo. Si mi amigo, el defensor del spinozismo purificado,[53] admite todo esto, tal como seguramente lo hubiese hecho en virtud de sus principios, entonces la moral y la religión se encuentran a salvo; y la diferencia entre esta escuela y la nuestra reside sencillamente en una sustancialidad que jamás puede llegar a ser práctica, en una consideración estéril /124/ como la siguiente: las ideas del mejor conjunto de cosas contingentes, ¿Dios las ha irradiado, derramado, expulsado? ¿O hay que recurrir a alguna otra imagen para explicarlo (pues esta sustancialidad no puede ser descrita de otro modo que no sea a través de imágenes)? ¿Dios ha expulsado la luz desde sí mismo o simplemente ha dejado que ilumine desde su interior? En tanto que fuente originaria, ¿Dios ha permanecido fuente o se ha derramado en una corriente? Si se quiere explicar sensorialmente la producción, la creación, la realización mediante un tal lenguaje figurativo, es difícil impedir que las metáforas no extiendan las confusiones y los malentendidos más allá de sus límites y no conduzcan a los hombres por mal camino, al ateísmo o al entusiasmo,[54] según si el ánimo se encuentra inclinado al éxtasis o a la reflexión seca. Estos sistemas parecen todavía muy alejados en sus consecuencias, pero en el fondo se trata de

[53] *Geläuterten Spinozismus.*
[54] *Schwärmerey.*

un malentendido generado por la misma metáfora que, de una manera demasiado figurativa, o bien sitúa a Dios en el mundo, o bien sitúa al mundo en Dios.[55] El amor sincero por la verdad conduce de vuelta al punto desde donde se ha partido y muestra que la confusión reside meramente en las palabras. Amigo de la verdad, renuncia a las palabras ¡y abraza a tu hermano![56]

/125/ CAPÍTULO 15. LESSING. SU COMPROMISO CON LA RELIGIÓN DE LA RAZÓN. SUS PENSAMIENTOS ACERCA DEL PANTEÍSMO PURIFICADO[57]

Mi amigo D.,[58] quien nos sorprendió en la última lección matinal, me hizo los siguientes reproches al retirarse:

—¿Cómo llega usted —dijo— a hacer de nuestro Lessing un defensor de una doctrina tan errónea y mal vista? ¿No se le ocurre ningún otro a quien pueda atribuir un asunto tan sospechoso?

[55] Según Mendelssohn, es el mismo error el que conduce al ateísmo y al entusiasmo, es decir, tanto a la negación de la existencia de Dios como a la negación de la posibilidad de demostrar la existencia de Dios, y por lo tanto a la postulación de un acceso irracional, inmediato, místico, a la divinidad. Ese error consiste, sencillamente, en intentar imaginar algo que únicamente puede ser aprehendido mediante conceptos racionales.

[56] De este modo, Mendelssohn considera que la diferencia entre el defensor del panteísmo purificado, es decir, Lessing, y su propia posición, no es más que un desacuerdo verbal. Así pues, nada impide que exista la posibilidad de un acuerdo entre ellos.

[57] Mendelssohn emprende aquí la anunciada tarea de erigir un monumento literario que rinda homenaje a su difunto amigo Lessing. Como se sigue de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* de Jacobi, este proyecto había sido la circunstancia que había permitido a Jacobi desencadenar la polémica acerca del spinozismo de Lessing.

[58] Acerca de la identidad del amigo D. se ha especulado mucho. Puede tratarse de una referencia a "Deísta" o, más probablemente, al "Dr. Reimarus", Johann Albert Heinrich, quien recibió de parte de Mendelssohn el manuscrito de las *Horas matinales* y le hizo llegar sus comentarios y sugerencias, especialmente en lo tocante a la refutación del spinozismo (véase Tavoillot, P.-H., *Le Crépuscule des Lumières...*, *op. cit.*, p. 164).

—Usted sabe —respondí— que yo siempre pensaba primero en Lessing cuando salía en busca de un juez para decidir acerca de cosas semejantes. Con él he mantenido larguísimas conversaciones filosóficas. Durante muchos años nos hemos comunicado nuestras ideas acerca de estas cuestiones y siempre lo hemos hecho con un desprejuiciado amor a la verdad, que no dejaba lugar a la terquedad ni a la complacencia.[59] Así pues, por pura costumbre, su imagen se me representa siempre que una proposición filosófica es discutida, tan pronto como un argumento y su contraargumento deben ser comparados y sopesados.

—Sin embargo —me dijo—, yo me abstendría de utilizar su nombre en esta ocasión. Por nada del mundo querría despertar la más mínima sospecha acerca de los principios religiosos de este magnífico hombre. ¿Cómo? ¿Lessing defensor del panteísmo, de una doctrina construida sobre los más sutiles fundamentos sofísticos que, si no echa por tierra completamente todas las verdades de la religión natural, al menos las vuelve sumamente problemáticas? ¿Quién ha defendido más fielmente las verdades de la religión racional[60] que él, el defensor del fragmentista,[61] el creador de *Natán*?[62] Alemania no conoce ningún sabio que haya enseñado la religión de la razón con más claridad, sin mezcla de error ni prejuicio, y que se haya dirigido al simple entendimiento humano[63] más convincentemente

[59] Mendelssohn intenta, con estas afirmaciones, reafirmar su conocimiento íntimo de las convicciones de su más apreciado amigo. Esto es precisamente lo que Jacobi, con la noticia del spinozismo secreto de Lessing, ponía en duda. Mendelssohn no podía permitir que alguien que no había tenido ninguna relación con Lessing, sino que únicamente había sido su huésped durante algunos días, reclamara ante el mundo un conocimiento más íntimo del pensamiento del gran hombre de la Ilustración alemana. Esta posición será explicitada por Mendelssohn en *A los amigos de Lessing*. Véase más adelante en este libro.

[60] *Vernunftreligion.*

[61] Hermann Samuel Reimarus, autor de los *Fragmentos de un anónimo*, editados y publicados por Lessing entre 1774 y 1778. Al respecto, véase la nota 27 del Estudio preliminar de este libro.

[62] Lessing, G. E., *Natán el sabio*, *op. cit.*.

[63] *Schlichten Menschenverstande.*

que el autor de los *Fragmentos*. Su adhesión a la religión natural era tal que, a causa del ardor con que la defendía, no estaba dispuesto a soportar ninguna religión revelada a su lado. Él creía que debían apagarse todas las luces, para dejar fluir la luz de la razón que por sí sola todo lo ilumina. Con la defensa /126/ del fragmentista, Lessing parece haber adoptado todas sus convicciones. Ya en sus escritos más tempranos es posible reconocer que para él las verdades racionales de la religión y de la moral eran las más sagradas y las más inviolables. Pero después de que entrara en contacto con el autor de los *Fragmentos*, puede verse en sus escritos, especialmente en los ensayos que compuso en defensa de su amigo o huésped –como él lo llamaba–, la misma tranquila convicción que a este le era tan propia, el mismo rechazo desprejuiciado de todo escepticismo, la intención de recorrer la misma senda del sano entendimiento humano[64] hacia las verdades de la religión natural. ¿Y en su *Natán*? Aquello que Horacio dice en referencia a la doctrina de la virtud de Homero:

> *Qui, quid pulcrum, quid turpe, quid utile, quid non,*
> *Plenius ac melius Chrysippo et Crantore dicit.*[65]

"Lo mismo quiero afirmar acerca de la obra maestra de Lessing, en referencia a ciertas verdades de la religión natural. Fundamentalmente, en lo que concierne a la doctrina de la Providencia y del gobierno divino, no conozco ningún otro escritor que se haya propuesto exponer estas grandes verdades con la misma claridad, con el mismo poder de convencimiento y con el mismo interés por el lector que él.

[64] *Gesunden Menschenverstandes.*

[65] "Aquello que es bello y aquello que es feo, aquello que es útil y aquello que no lo es, lo dice él con más fuerza y eficacia que Crisipo y Crantor" (Horacio, Cartas I, 2, 3 y 4, en Horacio, *Sátiras. Epístolas. Arte poética*, editado por J. L. Moralejo, Madrid, Gredos, 2008). Los versos se refieren a Crisipo (c. 281-c. 205 a.C.), sistematizador del estoicismo, y a Crantor (c. 335-?), discípulo de Jenócrates y miembro de la Academia.

> *Cur ita crediderim, nisi quid te detinet, audi!*[66]

"En todas las acciones humanas que podemos observar, notamos una especie de oposición entre grandeza y bajeza,[67] entre dignidad y familiaridad,[68] que nos convence de la dificultad de unir ambas cualidades morales en un mismo carácter. Ya el lenguaje conduce a una oposición semejante, cuando comparamos el sentido moral derivado de la palabra con el sentido físico original y oponemos la grandeza o la elevación[69] a la bajeza. Cuando en física lo elevado es rebajado, deja así de ser elevado. De allí que estemos dispuestos a aceptar esta imposibilidad de unión en el ámbito de lo moral, a pesar de que en definitiva aquí sucede justo lo contario, pues la más alta elevación moral consiste en la bajeza y la dignidad sin familiaridad ignora su verdadero valor. Comprender esta diferencia entre lo moral y lo físico /127/ y no dejarse cegar por el vulgar prejuicio constituye un mejoramiento de los conceptos para nada insignificante. Aquel gran rey, sorprendido por un embajador extranjero mientras paseaba a sus hijos en un caballito de juguete alrededor de la mesa, tuvo razón al preguntar: "¿Es casado?". "Sí", le respondieron. "¿Tiene hijos?", preguntó. "Sí". "Entonces puede entrar", fueron las palabras de este buen rey, que pensó que únicamente un padre podía comprender que no se pierde la dignidad mediante el rebajamiento paternal. Si no la siente él mismo, el cortesano raramente reconoce esta verdad. La bajeza es para él la forma habitual de la pequeñez de espíritu, y ve en la familiaridad paterna poco menos que debilidad.

"La misma dificultad que se experimenta al intentar pensar en conjunto estas dos cualidades ha conducido a los hombres desde siempre a errores opuestos en mate-

[66] "Cómo he llegado a creer esto, escúchalo, si nada más te distrae" (Horacio, *Cartas* I, 2-5, en Horacio, *Sátiras...*, *op. cit.*).

[67] *Hoheit* y *Herablassung*.

[68] *Würde* y *Vertraulichkeit*.

[69] *Erhabenheit*.

ria de religión. Se ha exagerado ya sea la elevación del ser divino, ya sea su bajeza; y tanto se ha negado toda intervención por parte de Dios como se lo ha entremetido en todas las acciones humanas, al punto de que también Él deba participar de las debilidades de los hombres. Los filósofos que han reconocido la infinitud de Dios consideraron indigno que Él se preocupara por el destino de los seres humanos y de otras criaturas no infinitas. Por lo tanto, elevaron su divinidad completamente por encima del mundo sublunar, para que únicamente estuviera a cargo de la conservación de la totalidad, así como de los géneros y las especies de las cosas.[70] Su divinidad, sin embargo, tuvo que renunciar por completo a influir en los destinos y los sucesos de los seres individuales, ya sea que estos pertenezcan a la clase de los seres racionales o de los irracionales. El sistema popular de poetas y sacerdotes era exactamente opuesto a este. No solo atribuyeron a la influencia inmediata de sus divinidades grandes cambios en la naturaleza, sucesos y revoluciones en los estados, guerras y devastaciones, sino que además condujeron a su Júpiter, transformado en un huésped doméstico, hasta sus Filemón y Baucis[71] y le permitieron tomar parte hospitalariamente del miserable destino de estos pobres campesinos. Si esta forma de representación, por una parte, tuvo la ventaja de haber acercado la divinidad a los seres humanos, de haberla transformado en testigo y juez de las acciones humanas y de haber hecho de ella un consuelo en las desgracias de esta vida, por otra parte tuvo también el defecto de rebajar a Dios a las debilidades humanas y de no reconocer suficientemente su /128/ infinita elevación y su autosuficiencia.

[70] Mendelssohn se refiere al Dios aristotélico.

[71] Ovidio relata en *Las metamorfosis* la historia de Filemón y Baucis, un matrimonio de ancianos que fueron los únicos habitantes de la pequeña aldea de Tiana que permitieron ingresar a su casa a Zeus y Hermes, que se encontraban disfrazados de mortales (véase Ovidio, *Metamorfosis*, traducción de Consuelo Álvarez y Rosa María Iglesias, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995, VIII, pp. 611-724).

"Además, este popular sistema permitió reconocer la mano de Dios únicamente en casos extraordinarios y asombrosos o en casos prodigiosos, es decir, solo en acontecimientos singulares en los que la intencionalidad salta a los ojos, en los que es imposible dudar de la participación de un ser dotado de una voluntad libre, que actúa según propósitos y con conciencia de sus acciones. Sin embargo, el curso normal de las cosas, en el que todo parece suceder de acuerdo a reglas fijas, era considerado como efecto de la naturaleza, y la intervención de la divinidad era quitada de allí por completo. El orden de la naturaleza y la voluntad de la divinidad eran consideradas como opuestos. Mientras más orden y regularidad se descubría en el curso de la naturaleza, menos espacio se dejaba para el gobierno de Dios. De allí se sigue que el primer investigador de la naturaleza haya sido el primero en negar a Dios.

"Usted sabe —continuó él— que en el último siglo los grandes hombres todavía no habían aclarado por completo estos conceptos. Siempre se privilegió el prejuicio filosófico según el cual la causa suprema actúa simplemente según leyes generales. Lo particular era, en tanto que consecuencia de lo general, un mero objeto del gobierno divino. En sí y por sí, lo particular podía ser conforme o contrario al propósito divino. En tanto que era producido por las leyes generales de la naturaleza, de este modo y no de otro, debía ser atribuido al gobierno divino o debía ser creado mediante una intervención inmediata, esto es, mediante un milagro.

"El más grande triunfo de la sabiduría humana es haber reconocido la perfecta armonía entre el sistema de las intenciones y el sistema de las causas eficientes, y haber comprendido con Shaftesbury y Leibniz[72] que las intenciones de Dios, al igual que su intervención, se extienden hasta la más mínima transformación y hasta cada evento

[72] Strauss remite a Leibniz, G. W., *Causa Dei*, § 57 (Gerhardt t. VI, p. 447), que Mendelssohn cita en la nota al § 60 de su texto publicado póstumo *La cuestión de Dios* [*Sache Gottes*] (JubA 3.2, p. 240) y a Shaftesbury (Antony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury), *Los moralistas*, parte I, sec. 3 y parte II, sec. 5 (cf. JubA 3.2, p. 305).

particular en lo inanimado así como en lo viviente. Se ha reconocido que las leyes generales de las intenciones y, de una manera perfectamente armoniosa, también las leyes de las causas eficientes, se originan en la semejanza que existe entre las cosas individuales, los eventos y los fines últimos. Se comprendió que aquí no existe el vacío en ninguna parte y que cada efecto natural está de acuerdo con la intención divina tanto como fluye de su omnipotencia. No ignorar el gobierno de Dios y su Providencia en /129/ los sucesos más pequeños y no ignorarlos precisamente porque estas cosas suceden según el curso común de la naturaleza, y por lo tanto venerar a Dios más en los eventos naturales que en los milagros: creo que esta es la más grande nobleza del espíritu humano, la manera más sublime de entender a Dios, su gobierno y su Providencia.

Le di mi aprobación e hice referencia a las palabras del rabino que ya había reparado en esta oposición entre elevación y bajeza: "Por todas partes donde tú encuentras la grandeza y la elevación de Dios, allí encuentras también su bajeza".[73] Especialmente notables son los pasajes de la Escritura en los que este maestro se apoya, según la costumbre de los rabinos, para reforzar su enseñanza así como el impulso lírico que el salmista le confiere:

¿Quién es como nuestro Dios, el Eterno?
¿Quién domina todo desde lo alto,
observa tan profundo
en el cielo
y en la tierra?[74]

D. continuó:

—Me parece, amigo mío, que ningún otro escritor ha profesado esta doctrina, por un lado, con más convicción

[73] Se trata del rabino Jochmann. La cita remite al *Babylonischer Talmud*, t. 3, La Haya, 1933, p. 666 (Megilla, 33: 1).

[74] Salmos 113:5-6. Sigo aquí la traducción de Mendelssohn, quien elige traducir el nombre de Dios como "el Eterno" [*Wie ist wie unsere Gott, der Ewige?*].

en la exposición de los casos particulares y, por el otro lado, con más fervor y piadoso entusiasmo, que nuestro inmortal Lessing. Recordemos aquellas magníficas escenas de su poema dramático en las que presenta de un modo absolutamente patente –con toda la claridad del filósofo didáctico y al mismo tiempo con toda la energía del poeta dramático– la verdadera doctrina de la Providencia y del gobierno de Dios, y advierte lo perjudicial que resulta querer reconocer siempre la mano de la divinidad en los milagros.[75] De esta combinación, solamente Lessing era capaz, y quizás incluso únicamente era capaz de lograrla en nuestra lengua materna. Únicamente nuestra lengua materna parece haber alcanzado esta clase de formación[76] que permite combinar el lenguaje de la razón y la representación más llena de vida.[77]

—Me parece —dije— que Lessing habría tenido la intención de que su *Natán* fuese una especie de anti-*Cándido*.[78] El poeta francés reunió todas las fuerzas de su gracia, afiló el inagotable humor de su espíritu satírico, en una /130/ palabra, utilizó todos los extraordinarios talentos que la Providencia le concedió con el fin de fabricar una sátira acerca de esa misma Providencia. El alemán hizo eso mismo, pero para hacerle justicia y mostrarla en su forma más pura ante los ojos de los mortales. Creo recordar que poco después de la aparición de *Cándido*, mi difunto amigo tuvo la ocurrencia fugaz de escribir una obra que se le opusiera o, todavía más, una continuación de aquella, en

[75] Mendelssohn se refiere a *Natán el sabio*. Véase especialmente la segunda escena del primer acto.

[76] *Ausbildung*.

[77] Mendelssohn defendió toda su vida la importancia de preservar tanto la lengua como el pensamiento auténticamente alemán frente a las influencias extranjerizantes del francés y de la cultura ilustrada de Francia. Además, consideró que la lengua alemana era el lugar por excelencia de reconciliación entre el judaísmo y la filosofía occidental (véase Tavoillot, P.-H., *Le Crépuscule des Lumières...*, *op. cit.*, p. 168).

[78] Voltaire había publicado en 1759 su novela filosófica *Candide, ou l'Optimisme* [*Cándido o el optimista*] como una crítica a la filosofía leibniziana.

la que tenía la intención de mostrar mediante una serie de sucesos que todos los males acumulados por Voltaire para atribuírselos a la desacreditada Providencia al final conducían, no obstante, a lo mejor, y que debían ser considerados como concordantes con las más sabias intenciones. Parece que el satírico francés le ha hecho demasiado difícil la tarea al haber acumulado mediante su capacidad de invención tantos males que a esa misma capacidad le es imposible transformar en bienes. Así pues, Lessing prefirió continuar con su propio camino. Creó una serie de sucesos que por su espíritu y fuerza poética bien pueden compararse al *Cándido*; y en cuanto a la excelencia de las intenciones, a la sabiduría y la utilidad, la obra de Lessing es a la de Voltaire más o menos como el cielo al infierno, o como los caminos de Dios son a los caminos del seductor.

—Esta espléndida oda a la Providencia —tomó nuevamente la palabra D.—, este esfuerzo por justificar las vías de Dios ante los seres humanos... ¡cuán caro terminó costándole a nuestro inmortal amigo! ¡Ay! Le amargaron sus últimos días, si es que no le han acortado su preciosa vida. Al momento de la edición de los *Fragmentos*, estaba preparado para ver caer sobre él el enjambre de escritores que, con o sin idoneidad, querrían refutarlos, y se consideró lo suficientemente fuerte como para defender a su huésped contra todos los impertinentes ataques de sus adversarios. Por más diversas que fueran las vías que sus adversarios pudieran tomar para atacarlo, y que, tal como puso en evidencia lo que siguió, efectivamente tomaron, Lessing creyó que podía hacer frente a todos ellos, que no se destacaban por su equidad ni por su amor a la verdad. A pesar de la vivacidad con la que había conducido la disputa, al final solo subsistió una querella de escuela, que de uno y otro lado tuvo sus momentos agradables y también desagradables /131/ pero que, tal como él lo supuso, no tuvo ninguna influencia significativa para la felicidad de su vida. ¡Pero cuánto cambió la escena luego de la aparición de *Natán*! A partir de ese momento la Cábala abandonó los lugares de estudio y las librerías para invadir los hogares

privados de sus amigos y conocidos. Se susurraba en los oídos que Lessing había injuriado al *cristianismo*, si bien únicamente se había atrevido a hacer ciertos reproches a ciertos cristianos y, en todo caso, a la *cristiandad*. En definitiva, debemos admitir que su *Natán* elevó la cristiandad hasta su auténtica dignidad. ¡Qué alto grado de ilustración y formación[79] debe haber alcanzado un pueblo para que un hombre haya podido elevarse a estas alturas de la comprensión y haya podido cultivar este fino conocimiento de las cosas divinas y humanas! Al menos, me parece, la posteridad deberá considerarlo de este modo. Aunque no lo hayan considerado así los contemporáneos de Lessing. Cada vez que él o uno de sus personajes criticaba a alguno de sus correligionarios por su engreimiento y su forma unilateral de pensar, otro se lo tomaba como una ofensa personal de parte de Lessing. El amigo y conocido en todas partes bienvenido encontró a partir de ese momento rostros secos, miradas reticentes y glaciares, frías bienvenidas y alegres despedidas, se vio abandonado por amigos y conocidos, y comprometido en los escritos persecutorios de sus enemigos. ¡Qué extraño! Entre los franceses más supersticiosos, *Cándido* no tuvo para Voltaire ninguna consecuencia grave. Este panfleto contra la Providencia estuvo muy lejos de generar entre ellos la hostilidad que se ganó Lessing entre los ilustrados alemanes a causa de la defensa en su *Natán*. Y los efectos que esta hostilidad tuvo en su ánimo fueron tristísimos. Lessing, que a pesar de la seriedad requerida por sus trabajos intelectuales siempre había sido una compañía sumamente agradable, el más alegre de los camaradas, perdió completamente a partir de ese momento su carácter jovial y se transformó en una máquina adormecida e insensible.

—¡Deténgase, amigo! —lo interrumpí—. ¡Ahórreme este recuerdo melancólico!

[79] *Aufklärung* y *Bildung*. Respecto del uso que hace Mendelssohn de estos términos, véase su artículo "Über die Frage: was heißt aufklären?" ["Acerca de la pregunta: ¿qué significa ilustrar?"], *Berlinische Monatsschrift*, septiembre de 1784, pp. 193-200.

—Tiene razón —dijo—. Este recuerdo melancólico es desconsolador y no era mi intención reavivarlo ahora. Solo quería recordar todo lo que Lessing ha hecho y todo lo que ha debido sufrir por las verdades de la religión de la razón y cuántos méritos se ha ganado entre sus amigos y aquellos que lo conocen. /132/ Un hombre semejante debería sernos demasiado respetable como para abusar de su persona en defensa del error. Si usted quiere hacer participar a su amigo en sus conversaciones filosóficas, al menos no le atribuya ideas peores que las que él mismo ha admitido defender. No lo haga defender ninguna doctrina falsa, de la cual ciertamente debía estar muy alejado.

—Entonces —dije—, ¿piensa usted realmente que Lessing, según su carácter, se habría alegrado de haberme visto derribar el panteísmo o el spinozismo, ya sea que lo hubiese hecho con buenas o con malas razones?

—Eso, ciertamente, no lo creo. Se encontraba tan lejos de ello que su carácter más bien lo conducía a adoptar alguna doctrina perseguida, sea que la compartiera o no, y a emplear toda su sagacidad para aducir algo en su defensa. Si la proposición más errónea o la opinión más absurda eran refutadas únicamente con razones superficiales, uno podía estar seguro de que Lessing saldría en su defensa. El espíritu de la investigación lo era todo para él. Una verdad sostenida con razones superficiales, solía decir él, es un prejuicio no menos pernicioso que un error manifiesto, y en ocasiones aun más pernicioso, pues un prejuicio semejante conduce a la pereza en la indagación y aniquila al espíritu de investigación. Estoy seguro de que si los críticos hubiesen defendido los *Fragmentos* con malas razones, Lessing hubiese sido el primero en refutarlos.

—He escuchado —continué diciendo— el elogio de nuestro amigo que usted ha pronunciado con un regocijo interior. ¡Ay! Es un consuelo, un gran consuelo ver que, frente a la indiferencia o la ingratitud de la gran mayoría, el recuerdo de semejante bienhechor se mantiene fresco en los corazones nobles y da su fruto. También celebro el afán con el que usted defiende los principios religiosos de

este filósofo. Reconozco de todo corazón la sinceridad y la honradez de su opinión tan pronto como se trata acerca de las importantes verdades de la religión; sin embargo, no considero necesario pedir disculpas a su espíritu por haber recurrido a él en defensa del panteísmo. Tal como yo lo he conocido, sé que incluso sin estar convencido de ello, Lessing podía adoptar con celo un error si las razones con las que se pretendía haberlo refutado no eran suficientes. /133/ "Además, he mostrado en mi lección anterior que el panteísmo refinado[80] es perfectamente compatible con las verdades de la religión y de la moral, que la diferencia reside en una especulación sumamente sutil que no posee la más mínima influencia en las acciones y en la felicidad de los seres humanos, y que incluso deja tal como se encuentra todo lo que puede ser práctico y tener consecuencias visibles en la vida o incluso en las opiniones de los hombres.

"Observe aquí un pasaje de las *Obras teológicas* póstumas de Lessing,[81] que lo convencerán de que Lessing ha pensado así acerca de este punto. Ciertamente, tal como lo recuerdo, se trata de un extracto de un ensayo de juventud, cuyas partes más importantes él me había leído en voz alta justo hacia el comienzo de nuestra amistad.[82] Pero le permitirá ver al menos el giro que le ha sabido dar a esta especulación muy temprano y, si no me equivoco, un pequeño texto que ha publicado antes de su muerte[83] contiene rastros para nada imprecisos de estas mismas ideas. Este pasaje se encuentra en el doceavo ensayo de sus escritos póstumos, que él ha titulado *El cristianismo de la razón*. Voy a citar las proposiciones más importantes, pues el ensayo,

[80] *Verfeinerte Pantheismus.*

[81] Lessing, G. E., *Lessings Theologischer Nachlaß* [*Obras póstumas sobre Teología*], Berlín, Voss, 1784.

[82] Mendelssohn se refiere al fragmento "Das Christentum der Vernunft" ["El cristianismo de la razón"], escrito hacia 1753 y publicado en *Obras póstumas sobre Teología*, *op. cit.* (LM XIV, pp. 175-178).

[83] Lessing, G. E., *Die Erziehung des Menschengeschlechts* [*La educación del género humano*], Berlín, 1780 (LM XIII, pp. 413 y ss.). Mendelssohn se refiere particularmente al polémico § 73.

que ha sido encontrado inacabado entre sus papeles, consiste en una serie de proposiciones singulares. Dice:

§ 1. El único ser perfectísimo, desde la eternidad, no se ha podido ocupar de nada más que de la contemplación de lo más perfecto.
§ 2. Lo más perfecto es él mismo; por lo tanto, desde la eternidad, Dios únicamente ha podido pensarse a sí mismo.
§ 3. Concebir, querer y crear son una unidad en Dios. Así pues, puede decirse que todo lo que Dios concibe, también lo crea.
§ 4. Dios puede pensarse a sí mismo únicamente de dos maneras. O bien piensa todas sus perfecciones de una vez y a sí mismo como la suma /134/ de estas, o bien piensa sus perfecciones divididas, aisladas unas de otras, y cada una de ellas separada según el grado.
§ 5. Dios se ha pensado desde toda la eternidad en toda su perfección, esto es, Dios se creó desde toda la eternidad una esencia que no carece de ninguna perfección, que él mismo poseía.

"En las proposiciones siguientes, Lessing intenta explicar el misterio de la Trinidad mediante un giro no carente de delicadeza o, tal como él mismo se jactaba en sus años de juventud, intenta demostrarla metafísicamente. Sobre esta arrogancia juvenil, con la cual los propios adeptos de la doctrina atanásica[84] no estarían conformes, regresa en lo que sigue. Sin embargo, es posible reconocer aquí las huellas más claras, lo cual en mi opinión lo confirma, de que este ensayo data de muy temprano. Lessing continúa de la siguiente manera:

§ 13. Dios pensó sus perfecciones separadas, esto es, creó seres de los cuales cada uno posee algo de sus perfecciones. Pues, para repetirlo una vez más, cada idea es en Dios una creación.
§ 14. Todos estos seres, juntos, se denominan el mundo.
§ 15. Dios podría pensar sus perfecciones divididas de manera infinita; por lo tanto, podría haber infinitos mundos posibles si Dios no pensara todo el tiempo y, por lo tanto, creara realmente su más grande perfección y, así, entre todas sus maneras, la manera más perfecta.
§ 16. La manera más perfecta de pensar sus perfecciones divididas consiste en pensarlas divididas según grados infinitos de más y de menos, que se siguen unos a otros de modo tal que en ningún lugar existe un salto o un vacío entre ellos.
/135/ § 17. Los seres en este mundo deben estar, por lo tanto, ordenados según esta gradación. Deben conformar una serie, en la cual cada miembro posea todo lo que poseen los miembros inferiores y alguna cosa más; alguna cosa más, pero sin llegar nunca al límite último.
§ 18. Una serie semejante debe ser una serie infinita y, en este entendimiento, la infinitud del mundo es irrefutable.
§ 19. Dios no crea nada más que seres simples y el conjunto no es más que una consecuencia de su creación.
§ 20. Dado que cada uno de estos seres simples posee algo que los otros poseen y no puede poseer nada que los otros no tuvieran, debe existir entre estos seres simples una armonía, a partir de la cual puede ser explicado todo lo que sucede entre ellos, es decir, todo lo que sucede en el mundo.
§ 21. Algún día un cristiano afortunado extenderá hasta este punto la doctrina de la naturaleza. Pero esto sucederá después de largos siglos, cuando se haya logrado explicar todos los fenómenos de la naturaleza, de modo que ya no reste nada por hacer más que conducirla a su verdadero origen.
§ 22. Ya que estos seres simples son, en cierto modo, dioses limitados, sus perfecciones deben ser asimismo similares a las perfecciones de Dios, tal como las partes son al todo.
§ 23. A las perfecciones de Dios pertenece la de ser consciente de sus perfecciones y la de poder actuar conforme a

[84] Atanasio (295-373), doctor de la Iglesia y obispo de Alejandría. Su posición respecto de la Trinidad, de la unidad de las tres personas, fue uno de los pilares de la ortodoxia cristiana.

sus perfecciones. Ambas son, por así decirlo, el sello de sus perfecciones.

/136/ § 24. Con los diferentes grados de sus perfecciones deben estar unidos también diferentes grados de conciencia de estas perfecciones y la facultad de actuar conforme a ellas.

§ 25. Los seres que poseen perfecciones de las que son conscientes y que poseen la capacidad de obrar según ellas se denominan seres morales, es decir, seres tales que son capaces de seguir una ley.

§ 26. Esta ley es tomada de su naturaleza propia y no puede ser otra más que la ley de actuar según sus perfecciones individuales.

§ 27. Ya que en la serie de los seres es imposible que haya un salto, deben existir también ciertos seres cuya conciencia de sus perfecciones no sea clara...

"Usted ve —agregué para finalizar— que Lessing ha concebido un panteísmo tan refinado como el que yo le he expuesto, en total armonía con todo aquello que puede tener alguna influencia en la vida y la felicidad. Ve también que se encaminaba a conciliar conceptos panteístas con la religión positiva. De hecho, sucede aquí lo mismo que con el sistema emanacionista de los antiguos,[85] que durante muchos siglos ha sido absorbido por la religión y ha sido considerado como la única doctrina fiel a la fe. A lo largo del camino que conduce desde estas especulaciones sumamente sutiles hasta la práctica de la religión y la moral existen muchos sitios cómodos, en los que desde caminos laterales es posible volver a transitar la calle principal. Al igual que un error de cálculo puede ser levantado y subsanado por otro, una inexactitud en las meditaciones que acabamos de realizar puede ser pronto subsanada por otra. Un pequeño descarrío, que podría haber tenido la consecuencia de alejarnos de nuestro objetivo, puede ser reparado por otro desvío igualmente pequeño, /137/ que nos pone nuevamente en el camino correcto. De allí que la actitud de desprecio frente a las consecuencias de la especulación ha sido desde siempre la madre, o al menos la encargada de nutrir toda persecución y todo odio a la religión entre los seres humanos.

[85] La referencia alude a Plotino (205-270), quien propone entender el origen del universo como un proceso de emanación a partir de un primer principio que llama el Uno.

Moses Mendelssohn

an

die Freunde Lessings.

Ein Anhang

zu

Herrn Jacobi Briefwechsel

über

die Lehre des Spinoza.

Berlin, 1786.

Bey Christian Friedrich Voß und Sohn.

MOSES MENDELSSOHN

A LOS AMIGOS DE LESSING. APÉNDICE A LAS *CARTAS SOBRE LA DOCTRINA DE SPINOZA* DEL SEÑOR JACOBI[1]

/179/ PREFACIO DEL EDITOR[2]

Mi ahora difunto amigo me ha confiado la edición de este escrito, al igual que lo hizo con sus *Horas matinales*.[3] ¿Pero puedo entregarlo al mundo sin decir al menos una palabra acerca de la magnitud de mi pérdida y de la herida de mi corazón?

Cuán grande ha sido la pérdida de un Mendelssohn para la erudición, la filosofía y la literatura alemana, lo saben todos aquellos para quienes estos asuntos tienen alguna importancia. ¡Pero cuán poco alcanza eso para medir la irreparable pérdida que han sufrido sus amigos! Aquello que ha brillado de este hombre públicamente ante el mundo entero era una pequeñísima parte de su valor. Es imposible estimar su dignidad a partir de sus obras, por más que se encuentren repletas de diversos conocimientos,

[1] Textos original: Moses Mendelssohn, *An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobis Briefwechsel über die Lehre des Spinoza*, Berlín, Christian Friedrich Voss, 1786. Sigo la edición canónica de las obras completas: Mendelssohn, M., *Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe*, editado por A. Altmann, Berlín, Akademie-Verlag, 1929 y ss., t. 3.2; *Schriften zur Philosophie und Ästhetik*, editado por Leo Strauss, 1973, pp. 177-218. Los números que se incluyen entre barras en el texto hacen referencia a esta edición. Existe una traducción al francés de este texto realizada por Tavoillot (véase Tavoillot, P.-H., *Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*, París, CERF, 1996) que fue tenida en cuenta para esta traducción.

[2] El editor de este texto es Johann Jacob Engel (1741-1802).

[3] Cf. Mendelssohn, M., *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* [*Horas matinales o lecciones acerca de la existencia de Dios*], Berlín, Christian Friedrich Voss, 1786. Véase en este libro.

por más que sean reflejos de su buen gusto y su sagacidad. ¡Y cuánto menos aun permiten estimar su bondad moral, su celo, su modestia y todas las grandes y valorables virtudes de su carácter! Admito abiertamente que, en las circunstancias en que me encuentro, ningún golpe podría haberme afectado más intensamente, ningún accidente podría haberme herido más profundamente, que la muerte de este noble caballero.

La causa inmediata de su muerte, justa y universalmente lamentada, fue precisamente la misma que originó este escrito. Si pensar no es en general nada ventajoso para la máquina del cuerpo, es esperable que el pensamiento intenso y profundo de Mendelssohn terminara siendo fatal para su débil cuerpo, tan infelizmente construido.[4] Sin embargo, este hombre magnífico continuó trabajando sin que su salud diera ningún indicio de debilitamiento, en la medida en que su trabajo era únicamente especulativo. Fue recién luego de que la exhortación de Lavater alcanzara a involucrar también su corazón[5] que él experimentó repentinamente las terribles consecuencias de su forma de vida y, de no haber sido por la fortaleza de espíritu con que este auténtico sabio práctico se abstuvo durante años de todo placer sensible y espiritual, ya en aquel entonces habría sido arrebatado del mundo y de sus amigos. Con firmeza evitó el placer de los sentidos hasta el final de su vida. Era /180/ incomprensible cómo un cuerpo humano podía subsistir con los alimentos a los que él se había restringido y era conmovedor verlo convidar a sus amigos, con semblante alegre, platos y bebidas que él no se permitía disfrutar, absteniéndose de toda concupiscencia. Pero este hombre, que era puro espíritu, no podía prescindir del placer espiritual

[4] Acerca de la salud de Mendelssohn, véase la referencia que hace él mismo a su enfermedad en el prólogo a sus *Horas matinales*.

[5] Hacia 1769, Mendelssohn y Lavater se habían enfrentado en una acalorada disputa teológica, en la que este exigía a aquel que o bien refutara las pruebas racionales a favor del cristianismo expuestas en un texto de Charles Bonnet, o bien se convirtiera al cristianismo. Al respecto, véase el estudio preliminar de este libro.

de la lectura y del placer aun más deleitable de su propio trabajo. Los pequeños ensayos, a los que se había atrevido durante sus mejores horas sin ningún perjuicio para su salud, lo atraían cada vez más. Comenzó a investigar nuevamente acerca de sus antiguas ideas preferidas y, si se le permitía continuar su marcha, era imposible arrancarlo nuevamente de la burbuja de la tranquila especulación. De este modo, probablemente hubiese conservado su vida por muchos más años, a pesar de estas actividades.

La redacción de la primera parte de sus *Horas matinales* lo había extenuado. Agradeció profundamente mi ofrecimiento de ocuparme de la impresión y estaba resuelto a dedicarse durante meses únicamente a sus asuntos cotidianos, hasta que hubiese sentido que había recuperado por completo sus fuerzas para emprender la redacción de la segunda parte. Inmediatamente apareció el conocido escrito del señor Jacobi, que lo implicaba demasiado como para abstenerse de leerlo. Primero, no quiso dar crédito a la existencia de este escrito y, como pronto no hubo duda de que el libro existía, al menos no quiso creer en su contenido. Que el señor Jacobi haya podido desconfiar de él, de su reputado honor, temiendo que, a pesar de su promesa expresa, haría mención del intercambio epistolar mantenido entre ellos y lo acusaría maliciosamente del tan detestable ateísmo, lo ofendió profundamente. Sin embargo, lo disculpó y, ya que su libro prueba de un modo innegable que no había motivo para la desconfianza, pues se respeta allí el más profundo silencio acerca de ese intercambio epistolar, esto por sí solo no hubiese modificado su decisión de tomarse un descanso. Pero que Lessing, este hombre tan querido e inolvidable para él, este amigo de su juventud a quien debía una gran parte de su formación, pues había sido quien lo inició en el conocimiento de toda la antigua y la nueva literatura, y gracias a quien se había transformado, incluso contra su voluntad, por primera vez en un escritor; que este hombre apareciera ante el mundo /181/ no solo como un ateo, sino como un farsante, como un hipócrita, y que él, Mendelssohn, tuviera que vivir admitiéndolo, eso le pare-

ció absolutamente insoportable. Su decisión de reponerse fue inmediatamente dejada de lado y tuvo que superar su reticencia frente a las disputas. Quería anular lo antes posible la primera impresión que el escrito de Jacobi había logrado y de este modo sacrificó a Dios y a la amistad, en la redacción de los pliegos que siguen, los últimos restos de sus fuerzas. La inhabitual viveza y el modo tan extenso con que habló conmigo y con muchos otros acerca de este asunto, incluso luego del atardecer, cuando usualmente se limitaba únicamente a escuchar o a conversar acerca de las cosas más insignificantes, esta vivacidad mostraba de un modo absolutamente claro hasta qué punto su cabeza y su corazón se encontraban en movimiento. Al mismo tiempo, su plan de redactar una segunda parte de sus *Horas matinales*, en la que tenía pensado intercalar el mencionado intercambio epistolar, se vio destruido. Ya no podía dedicarse tan tranquilamente como hasta ese momento a la redacción del escrito y, por lo tanto, tuvo que producir con gran esfuerzo un nuevo borrador, teniendo en cuenta las repercusiones y el modo como se había desarrollado el asunto. Esta ocupación, demasiado exigente y demasiado interesante, produjo una ebullición en su sangre, la cual, junto con la ya gran debilidad de su sistema nervioso, no requirió más que de un mínimo incidente exterior para causar la pérdida de este magnífico hombre.

Los lectores seguramente preferirán escuchar el relato de su última enfermedad y su muerte directamente del médico que lo asistió en sus últimos momentos. El señor consejero áulico Herz[6] –quien no solo perdió con él, como todos nosotros, a un compañero en la investigación de la verdad y a un estimadísimo amigo, sino también un orgullo y un sostén de su nación– no fue capaz de concluir, a causa de su profunda tristeza, el relato que me expuso oralmente y me ha abandonado a la hora de ponerlo por escrito. Es con su aprobación que yo publico aquí los siguientes párrafos, que tanto honor hacen a nuestro difunto Mendelssohn,

[6] Markus Herz (1747-1803).

como también a su autor, por la calidez y el sentimiento que estos contienen.

"Mi querido Engel, nuestro amigo murió, como se suele decir, de la misma manera como había vivido: tranquila y sabiamente. Pasó al otro lado como si se tratara de un asunto /182/ largamente preparado, completamente según su estilo, tal como solía realizar las buenas acciones en su vida, sin hacer ruido ni escándalo. Lo hizo con la misma facilidad con la que se trasladaba desde la mesa, donde tan a menudo nos vio comer alegremente, hasta el sofá bajo el busto de su Lessing, desde donde nos escuchaba cómodamente. Jamás olvidaré esta muerte envidiable que tuvo lugar en mis brazos. ¡Ay! ¡Si vosotros hubieseis podido, vosotros, todos sus amigos, estar presentes al momento de la muerte de este hombre justo!

"El lunes había escuchado, por casualidad, que este hombre piadoso no se encontraba bien y que guardaba reposo. Me apresuré a visitarlo y lo encontré de pie frente a la cómoda, ocupado leyendo sus registros comerciales.

"—¿Cómo está usted, mi querido Moses? ¿Se siente enfermo?

"—El sábado he tomado frío —fue su respuesta, cuando llevé mi escrito acerca del asunto con Jacobi al editor Voss—; me alegra haberme desembarazado de este desagradable asunto. —Dijo esto último con una repugnancia y un mal humor que no eran habituales en él y que me causaron un fuerte impacto. De hecho, nada en su vida parecía haberle causado tanto, o mejor dicho, nada parecía haberle ocasionado jamás un malestar espiritual tan auténtico, como el asunto concerniente a su Lessing—. Usted no sabe —continuó diciendo— cuán débil se encuentra mi memoria desde hace algún tiempo; mi libro de caja está en completo desorden; faltas cosas aquí, faltan cosas allá y es por eso que ahora debo quedarme aquí y esforzarme por ponerlo nuevamente en orden. —Continuó quejándose de su debilidad, pero no hizo mucho caso a su indisposición. Su pulso estaba normal, su respiración tranquila. Solo su

tos era un poco fuerte. Contra ella utilizaba un remedio casero inocuo y a menudo tomaba azúcar. Esta era su golosina preferida, incluso cuando se le había desaconsejado. El azúcar, solía decir, tiene únicamente un defecto: que no se la puede tomar con azúcar. Conversamos un poco acerca del estado de la medicina, de la cual él tenía grandes conocimientos, y de las capacidades espirituales y de los saberes relacionados que eran imperativos en los grandes practicantes de esta ciencia. De modo que lo dejé así, sin prescribirle nada, pues su cuerpo era incapaz de soportar ningún medicamento.

"El martes a la mañana lo encontré envuelto en una piel, sentado en el sofá bajo el busto de Lessing. A primera vista, me di cuenta de que estaba peor y más débil.

"—Hoy me encuentro verdaderamente enfermo, querido /183/ doctor —dijo—. Mi tos no quiere abandonarme; no puedo comer, no he dormido y me encuentro muy debilitado.

"A pesar de ello, me habló con una gran claridad mental acerca de las capacidades intelectuales de su hijo más pequeño, que se encontraba también en la habitación.[7] Su pulso estaba un poco débil y era bastante irregular. Lo convencí de tomar, de vez en cuando, una cucharada de un jarabe muy suave, disolvente y refrescante.

"Por la tarde, alrededor de las cinco, yacía en el sofá con una fiebre bastante más fuerte, pero su respiración estaba más distendida y su espíritu más alegre que esa mañana. A las nueve, su fiebre casi había desaparecido y su respiración estaba todavía más distendida. Únicamente hacía referencia a un pequeño sitio en su pecho, en el que sentía puntadas, pero añadió enseguida que sentía que eran gases. Acordé con el Dr. Bloch que le haría un lavaje y que le aplicaría una compresa caliente sobre el lugar dolorido. En caso de que la puntada no desapareciera, estuvimos de acuerdo en que le haríamos un sangrado. Se encontraba

[7] Joseph Mendelssohn (1770-1848), a quien había dedicado las lecciones que integran sus *Horas matinales*.

considerablemente alegre. Cuando le dijimos que había demasiada gente en su habitación, nos respondió, con su humor característico que según las investigaciones de Achard ese aire era el más saludable. Así pues, le deseamos buenas noches.

"El miércoles a las siete de la mañana vino a buscarme su hijo, perturbado, y me rogó que fuera inmediatamente a ver a su padre, que estaba muy agitado. Me apresuré hasta allí y lo encontré en su sofá, pero ya no bajo el busto de Lessing, que ahora se encontraba frente a él, sobre su cómoda. A primera vista me asusté. Sus ojos ya no tenían ese fuego penetrante, su rostro estaba enflaquecido y pálido. Me recibió, con su cordialidad habitual, con un apretón de manos.

"—No se tome a mal, querido doctor, que lo haya molestado tan temprano; he pasado una noche miserable. Luego de las compresas, las puntadas han desaparecido, pero he tenido algunas evacuaciones que me han agotado, siento angustia e inquietud, experimento una opresión en el abdomen y mi pecho está tomado.

"Su pulso era casi normal, solo un poco débil, sin la más mínima irregularidad. Luego de meditar algunos minutos, le expuse mi desconcierto:

"—Verdaderamente no sé, querido Mendelssohn, qué se puede hacer con usted, ya que es usted incapaz de soportar ningún medicamento. Todo le causa gases, todo /184/ lo inquieta, incluso lo más mínimo lo desequilibra totalmente.

"—Quisiera sentarme —dijo él—; quizás me haga mejor. —Se incorporó con bastante facilidad y se sentó en una silla cercana. Luego de medio minuto, volvió a levantarse, se sentó en el sofá y dijo—: Ya ha pasado.

"Pero su aspecto continuaba siendo lamentable y mientras me había retirado a la habitación de al lado para comunicarles su estado a su mujer y su yerno y para pedirles que me llamaran un asistente, escuché un ruido proveniente del sillón. Llegué hasta allí de un salto y allí yacía él, un poco hundido en el asiento, con la cabeza hacia atrás y algo de espuma en su boca. Ya no había

respiración, ni pulso, ni vida. Intentamos varias cosas para reanimarlo, pero fue en vano. Allí estaba él, sin haber experimentado ningún ronquido, ningún espasmo ni contorsión, con su amabilidad habitual sobre los labios, como si un ángel lo hubiese quitado suavemente de la tierra. Su muerte fue extraordinariamente natural, resultado final de su debilidad. La lámpara se apagó, porque ya no tenía aceite; y únicamente un hombre como él, dotado de sabiduría, autodominio, moderación y tranquilidad interior, pudo mantener encendida la llama durante 57 años, a pesar de su constitución física. Por mi parte, una vez que pasaron los primeros instantes de estupor, rodeé su cabeza con mis brazos y me quedé así, Dios sabe cuánto tiempo, petrificado. Hundirme allí junto a él y fallecer allí con él, ese fue el deseo más ardiente que jamás he tenido y que jamás tendré.

"¡Que le vaya bien! ¡Que el cielo nos guarde a nuestro amigo! [M. Herz]"

Engel

/185/ Si un nativo de Etiopía fuese transportado repentinamente a Europa y depositado ya sea en París o en Venecia durante el carnaval, cuando todo el mundo lleva un disfraz y casi todas las personas usan una máscara, probablemente permanecería un buen tiempo estupefacto hasta descubrir el engaño, sin imaginar que un pueblo entero puede ser tan fantástico como para decidir de común acuerdo, en un momento dado, transformarse mediante una variedad de costumbres y hacer de la imposición de unos sobre otros una práctica solemne gracias a esta confusión universal de caracteres y personas. Si bien, al comienzo, es posible que observe esto con una mirada seria, le será prácticamente imposible mantener la cordura luego de haber comprendido qué estaba sucediendo. Los europeos, por su parte, podrían reírse de su simplicidad. Pero nuestro etíope seguramente tendría mejores razones para reír.

Es fácil ver cuál de los dos sería ridículo, cargando con una doble dosis de ridículo. Sin embargo, si sucediera que, en medio de tanto ridículo, nuestro etíope, no habiendo visto más que máscaras y no sabiendo nada acerca de la piel clara ni de los hábitos de vestimenta europeos, riera con igual intensidad al ver un verdadero rostro y un vestido habitual, ¿no sería ahora él el ridículo por llevar la burla demasiado lejos, si por una presunción tonta confundiera la naturaleza con el mero arte y tomara quizás a un hombre sobrio por uno de esos ridículos payasos?

ESSAY ON THE FREEDOM OF WIT AND HUMOUR.
Segunda parte, Sección primera.[8]

/186/ La adhesión de nuestro amigo al spinozismo no debe ser una mera hipótesis que, tal como lo expresa el Patriarca de *Natán*,[9] uno se inventa para argumentar a favor y en contra. Un hombre de acreditada reputación en el mundo de las letras, el señor Jacobi, ha afirmado públicamente que se trata de un hecho indudable. Según él, *Lessing ha sido real y efectivamente un spinozista.* Las pruebas de ello han de estar contenidas en un intercambio epistolar entre él, una tercera persona[10] y yo, que él ha ofrecido a la inquisición pública y que ha de poner este hecho fuera de toda duda.[11]

[8] Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Conde de, *Sensus Communis. An Essay on the Freedom of Wit and Humour*, Londres, Egbert Sanger, 1709. La cita se encuentra en inglés en el texto. El objetivo de esta larga cita es atacar a Jacobi, adelantando la principal crítica que Mendelssohn le dirigirá en las páginas siguientes. Según Mendelssohn, Jacobi confunde, al igual que el etíope, la máscara de Lessing con su auténtico rostro. Véase Scholz, H., *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit*, Berlín, Verlag von Reuther & Richard, 1916. Reedición: Hartmut Spenner, Waltrop, 2004, p. 10 de las notas.

[9] Lessing, G. E., *Nathan der Weise* [*Natán el sabio*], Hamburgo, 1779, acto IV, escena II.

[10] Elise Reimarus.

[11] Se refiere a la publicación de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn* por parte de Jacobi, que habían aparecido publicadas dos semanas antes que sus *Horas matinales*.

Este intercambio epistolar es, en realidad, el motivo principal que me ha conducido a publicar más rápido de lo que yo hubiese deseado mis *Horas matinales o lecciones acerca de la existencia de Dios*, libro que yo tenía proyectado hace ya muchos años. En el prefacio a la primera parte de mis *Horas matinales* mencioné este motivo, pero quería hacer aparecer el intercambio epistolar recién en la segunda parte. En un comienzo, tuve la intención de hacer referencia allí mismo a la disputa filosófica e incluso recibí el permiso del señor Jacobi para que hiciera uso de sus cartas según mi voluntad. Pero surgieron ciertas preocupaciones. El tema me pareció demasiado delicado y el lector demasiado poco preparado como para arriesgarme a llevar a cabo verdaderamente una investigación tan penosa. Quise primero poner en claro la cuestión y luego ocuparme de lo que concierne a las personas. Primero que nada, quería exponer abiertamente mis ideas sobre el spinozismo, acerca de lo perjudicial y lo inofensivo de este sistema, y recién después investigar si esta o aquella persona había adoptado ese sistema y de qué manera lo había comprendido.[12]

¿Ha sido Lessing un spinozista? ¿Jacobi ha escuchado esta confesión de su propia boca? ¿De qué manera y en qué estado de ánimo se encontraban ambos en el momento en que sucedió este momento de confidencia entre ambos? Estas preguntas pueden /187/ permanecer en suspenso hasta que nos hayamos puesto de acuerdo con nuestros lectores acerca de la cuestión central, acerca de lo que el spinozismo efectivamente es, o no es. Así pues, modifiqué mi proyecto original y quise reservar el amable permiso de mi corresponsal para utilizar sus cartas en la parte siguiente. Pero, tal como veo, ha considerado que era bueno ade-

[12] Mendelssohn reconoce en este pasaje que su estrategia en la disputa con Jacobi había sido la de apresurarse a publicar sus *Horas matinales*, con el objetivo de preparar al público para la eventual difusión del secreto spinozismo de Lessing. Efectivamente, las *Horas matinales* no hacen mención explícita del intercambio epistolar con Jacobi, aunque, tal como lo admite aquí, la obra se encuentra atravesada por la polémica y debe considerarse en ese contexto de discusión.

lantárseme. Sin ninguna consideración, arrojó al público la manzana de la discordia y denunció a nuestro amigo, Gotthold Ephraim Lessing, el editor de los *Fragmentos*,[13] el autor de *Natán*, el admirado gran defensor del teísmo[14] y de la religión racional, como un spinozista, un ateo y un blasfemo ante toda la posteridad. ¿Qué debemos hacer ahora? ¿Queremos hacernos cargo de la defensa de nuestro amigo? Incluso el tribunal de fe más severo se cuida de no negarle esta asistencia al acusado de herejía. Sin embargo, pienso que quizás podríamos, sin ningún temor, confiar al autor de *Natán* su propia defensa; y, si yo fuese Platón o Jenofonte, me cuidaría muy bien de no salir en defensa de este Sócrates. Lessing el hipócrita, el creador de *Natán* y blasfemo. Quien pueda pensar estas dos cosas juntas es capaz de lo imposible. ¡Del mismo modo puede unir en su pensamiento Lessing y estúpido! Pero, ya que me encuentro repentinamente enredado en el asunto y que Jacobi me exhorta a hacerme cargo de la cuestión de nuestro amigo, primero en cartas privadas y ahora públicamente, ¡abordemos entonces en conjunto la investigación de los fundamentos sobre los cuales descansa la acusación! Ante vuestros ojos, examinaré el texto del demandante, completaré el relato histórico de los hechos con todo lo que debe ser añadido desde mi parte y, allí donde considere que es necesario, introduciré algunas observaciones.

[13] Se refiere a los *Fragmentos de un anónimo* de H. S. Reimarus editados por Lessing. Al respecto, véase la nota 27 del Estudio preliminar.

[14] El original dice *Theismus*. Mendelssohn considera que Lessing, al igual que él y al igual que Hermann S. Reimarus, había sido un defensor de la religión natural, esto es, de la posibilidad de fundar una religión únicamente sobre la base de conocimientos racionales, sin lugar para la revelación, sin necesidad de recurrir a la fe o a la creencia. Esta posición, que estrictamente es denominada *deísmo*, era también denominada teísmo en el siglo XVIII. Sin embargo, tal como se mostró en el estudio preliminar de este libro, la posición de Lessing al respecto fue compleja, y hacia el final de su vida este parece cambiar de punto de vista, pues su última obra teológica publicada en 1780, *La educación del género humano*, parece no poder asimilarse al deísmo. Al respecto, véase Allison, H., *Lessing and the Enlightenment*, Michigan, University of Michigan Press, 1966.

Tal como él lo relata, Jacobi había recibido, por parte de una amiga,[15] la noticia de que Mendelssohn se había propuesto escribir acerca del carácter de Lessing y quiso enterarse a través de ella hasta qué punto Mendelssohn conocía realmente las convicciones religiosas de Lessing. Él escribió que Lessing había sido un spinozista.

"Mi amiga", dice, "comprendió perfectamente mi pensamiento. El asunto le pareció sumamente importante y escribió al instante a Mendelssohn para comunicarle lo que yo le había revelado".

Continúa diciendo: "Mendelssohn se sorprendió y su primera reacción /188/ fue dudar de la exactitud de mi afirmación".[16]

Que yo me sorprendí no forma parte del relato histórico, sino que es una suposición del narrador. Lo que Jacobi revela a nuestra amiga en común, y que ella a su vez me comunicó a mí, no pudo en verdad despertar en mí una emoción de esa clase. Dado que estoy convencido de que el spinozismo es una doctrina falsa, ni la reputación de Lessing ni la de cualquier otro mortal pueden generar en mí la más mínima duda al respecto. Además, esta noticia no podía tener ningún efecto sobre mi amistad con Lessing, así como tampoco tenía el poder de opacar mi concepto acerca del genio y el carácter de Lessing. ¿Lessing es un defensor de Spinoza? ¡Y bien! ¿Qué tienen en común los principios especulativos y el ser humano? ¿Quién no se hubiese alegrado de haber tenido a Spinoza mismo como amigo, aun cuando él hubiese sido un spinozista? ¿Quién se niega a rendir justicia al genio y al magnífico carácter de Spinoza? En la medida en que no se acusara a mi amigo de ser en secreto un blasfemo, y con ello también un hipócrita, la

[15] Véase la carta que Elise Reimarus envió a Jacobi desde Berlín el 25 de marzo de 1783, incluida en Jacobi, F. H., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* [*Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn*], Breslau, Gottlieb Löwe, 1785. Segunda edición: 1789. Tercera edición: 1819 en JW IV 1 y IV 2, pp. 1 y ss.

[16] Cf. *ibid.*, p. 4.

noticia de que Lessing habría sido un spinozista me resultó bastante indiferente. Sabía que también existe un spinozismo purificado, que es compatible con todos los aspectos prácticos de la religión y la moral, tal como lo mostré con gran detalle en mis *Horas matinales*.[17] Sabía que este spinozismo purificado podía conciliarse perfectamente con el judaísmo y que Spinoza, a pesar de su doctrina especulativa, podría haber continuado siendo un judío ortodoxo si no hubiese atacado en otros textos al auténtico judaísmo y, como consecuencia de ello, no se hubiese sustraído a la Ley.[18] Evidentemente, la doctrina de Spinoza se acerca mucho más al judaísmo que a la doctrina ortodoxa de los cristianos. Por lo tanto, yo podía muy bien amar a Lessing y ser amado por él, incluso si él era un defensor convencido de Atanasio,[19] o al menos así es como yo lo consideraba. ¿Por qué no lo hubiese amado aun más si él se acercaba al judaísmo y yo lo reconocía como un defensor de la doctrina de Baruch Spinoza? El apelativo judío y spinozista jamás podía resultarme sorprendente, y mucho menos desagradable, tal como el señor Jacobi lo supuso.

Para finalizar, yo también sabía ya que nuestro amigo se había sentido atraído por el panteísmo durante su primera juventud y que no solamente había logrado conciliar esa doctrina con su sistema de religión, sino que incluso había /189/ intentado demostrar la doctrina de Atanasio a partir de ella. El pasaje extraído de una de sus obras de juventud, que incluí en mis *Horas matinales* (pp. 133 y ss.),[20] lo pone en absoluta evidencia. Yo había tenido la oportunidad de

[17] Véase Mendelssohn, M., *Horas matinales*..., *op. cit.*, cap. 14. Allí Mendelssohn expone el panteísmo refinado o spinozismo purificado que atribuye a Lessing.

[18] Mendelssohn se refiere al *Tratado teológico político*, publicado por Spinoza en 1760.

[19] Atanasio (296-373). Véase la nota 83 a las *Horas matinales*.

[20] Lessing, G. E., "Das Christentum der Vernunft", *Lessings Theologischer Nachlaß* ["El cristianismo de la razón", *Obras póstumas sobre teología*], Berlín, Voss, 1784. Mendelssohn reproduce gran parte de este texto inédito durante la vida de Lessing en el capítulo 15 de sus *Horas matinales*.

leer este escrito, que el mismo Lessing me había entregado al comienzo de nuestra amistad.

Por lo tanto, la noticia de que Lessing era un spinozista no pudo ser para mí ni sorprendente ni extraña. Lo que sí me resultó extremadamente desagradable fue la propuesta de Jacobi: eso sí lo admito. En el fondo, yo no conocía al señor Jacobi. Sabía de sus méritos como escritor literario, pero en materia metafísica jamás había visto nada escrito por él. Tampoco sabía que él había gozado de la amistad de Lessing y que lo había frecuentado en persona.[21] Así pues, consideré esta noticia como algo puramente anecdótico, que quizás algún viajante le había relatado de manera más o menos imprecisa. Son conocidos en Alemania esta clase de viajantes, que llevan siempre consigo sus cuadernos de anotaciones, y repiten aquí y allá con gran apuro y ligereza cualquier cosa que ven o que se enteran acerca de algún hombre de mérito, o bien directamente lo dan a la imprenta. Pensé que tal vez alguien así había comprendido a medias las palabras de Lessing, o que quizás Lessing había escrito en su álbum el lema griego *uno y todo* y que este mercader de anécdotas había transformado inmediatamente a Lessing en un spinozista.[22] Sin embargo, comprendí que existía la disposición a iniciar un proceso contra Lessing a causa de esto. Los alemanes se han habituado a clasificarlo todo mediante la historia natural. Si por algún motivo no son capaces de comprender acabadamente las ideas y escritos de un hombre, aprovechan la primera buena oportunidad que se les presenta para clasificarlo y hacen de él un *ista*, como si con ello el asunto quedara solucionado. Ya que yo tenía verdaderamente la intención

[21] Mendelssohn no hace mención al breve intercambio que habían protagonizado él mismo y Jacobi en 1783, justo antes de iniciar la Polémica del spinozismo. Al respecto, véase el estudio preliminar de este libro. Jacobi protesta acerca de esto en el escrito con el que responde a este texto de Mendelssohn (cf. JW IV.2, p. 200 y ss.), cuya traducción se ofrece a continuación.

[22] Johann Albert H. Reimarus habla en su carta a Mendelssohn del 11 de noviembre de 1783 acerca de una anotación semejante en el álbum de Lessing (véase JubA 13, p. 155).

de escribir algo acerca del carácter de Lessing, comprendí muy bien que esta anécdota me distanciaría demasiado de mi objetivo, que abordarla requería discusiones e investigaciones que no me encontraba dispuesto a realizar, que me conduciría a sutilidades espinosas y que me obligaría a renovar una disputa, que ya debía encontrarse agotada desde hacía mucho tiempo. Por lo tanto, la declaración del señor Jacobi me fue extremadamente inoportuna y quise solicitar una explicación más detallada. ¿Cómo, en qué circunstancias y con qué /190/ palabras exactas había dado a conocer Lessing su spinozismo?[23] Quizás me expresé de una manera demasiado vehemente en las preguntas que hice llegar al señor Jacobi, pero el tono era ciertamente adecuado a la seriedad del asunto y no escondía ningún tipo de animosidad.

Recibí satisfactoriamente las explicaciones que había solicitado. Un escrito de Jacobi dirigido a mí[24] me permitió ver que no había sabido reconocer a mi interlocutor, que Jacobi penetraba en las sutilezas de la doctrina spinoziana con más profundidad de la que yo suponía, que efectivamente había frecuentado a Lessing en persona, que a menudo había mantenido con él conversaciones francas y que por lo tanto la noticia acerca del spinozismo de Lessing no era el resultado de un mero intercambio de anécdotas, sino que provenía de esas conversaciones privadas entre ellos.

Quien conozca estas conversaciones privadas, quien haya tenido la suerte de disfrutar de ellas, no pondrá en duda la sinceridad y la franqueza de sus resultados. En este santuario de la amistad no se trata únicamente de una mente que se abre frente a otra mente, sino también de un corazón que se abre frente a otro corazón, dejando así al descubierto todos sus rincones y dobleces secretos.

[23] Véase la carta que Mendelssohn envía a Elise Reimarus para que ella la comunique a Jacobi, del 18 de agosto de 1783 (JubA 13, pp. 123 y ss.)

[24] Se refiere a la extensa carta del 4 de noviembre de 1783, en la que Jacobi relata su conversación con Lessing y que incluye completa en sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* (cf. pp. 7 y ss.).

El amigo descubre al amigo sus dudas más secretas, sus debilidades, carencias y dolencias, para dejarse acariciar, y quizás incluso sanar, por una mano amistosa. Aquel que no ha disfrutado del placer que provocan semejantes horas en las que los corazones se derraman jamás ha sido feliz en su vida. Así fue el dolor del pobre Rousseau cuando, ansiando un desahogo para su alma en la abundancia de su corazón, encontró un espíritu duro como una piedra que lo hizo retroceder con una fuerza redoblada.[25]

Si la conversación que Jacobi mantuvo con Lessing hubiese sido de esta clase, sencillamente no deberíamos aducir nada en defensa de nuestro amigo y deberíamos contentarnos con permitir que Lessing aparezca como el carácter más enigmático que jamás haya existido, como una mezcla extraña de hipocresía y espíritu fuerte, cerrado por una parte hasta la testarudez y abierto por la otra hasta la pueril imprudencia. Pero si la conversación entre ellos efectivamente hubiese sido de esta clase, entonces sentiría un profundo dolor, me dolería por mí, por mi amigo Lessing y por el Sr. Jacobi.

Me dolería *por mí*, porque admito que sería para mí muy humillante reconocer que yo, que compartí con él una amistad de más de treinta años, /191/ que busqué junto a él incesantemente la verdad y que conversé con él sin cesar tanto oralmente como por escrito acerca de estas cuestiones, que yo, que lo amé tanto y que fui tan amado por él, no habría sido digno de la confianza que otro mortal habría sabido ganarse en unos pocos días de trato amistoso. Admito mi debilidad. No conozco ninguna criatura terrestre a la que no envidiaría este privilegio.

Me dolería *por nuestro amigo Lessing*. Pues, en efecto, ¡cuán disminuido debió haberse encontrado en los últimos años de su vida para haber dicho con toda confianza todo lo que aparentemente ha dicho en esta conversación! Tal

[25] La referencia es a la relación entre Rousseau y Diderot, tal como el primero la expone en sus *Confesiones*, libros IX y X. Véase Rousseau, J.-J., *Confesiones*, traducción, prólogo y notas de M. Armiño, Madrid, Alianza, 1997.

como aparece en esta conversación, no es el pensador audaz y decidido que sigue a su razón y que es llevado por ella a cometer errores. Es un ateo insípido, no un seguidor de Hobbes o Spinoza, sino de algún personaje infantil, que se complace en pisotear aquello que sus semejantes consideran lo más importante y lo más caro.

Ciertamente, Jacobi admite que ha recortado y resumido la conversación. Sin embargo, según su conocida honradez, es posible suponer con seguridad que el tema central, que es lo que importa, no se ha visto afectado por ello y que a cada persona se le atribuye aquello que efectivamente ha dicho. Ahora bien, en todo lo que Lessing aduce, no es posible encontrar ni una sola idea sensata. Todos los fundamentos racionales caen del lado de Jacobi. Este defiende al spinozismo con toda la sagacidad que este sistema permite. Lessing no ofrece ni el más mínimo contraargumento de importancia, deja pasar como correctos y convincentes argumentos acerca de los cuales tan a menudo habíamos reflexionado en conversaciones anteriores y cuyo verdadero valor habíamos discutido. Además, interrumpe a su amigo aquí y allá únicamente para expresar alguna ocurrencia forzada, que la mayoría de las veces conduce a una blasfemia. ¿Es posible que Lessing perdiera la cabeza de este modo en un momento así, de intercambio amistoso y sincero? Lo mismo me pregunto acerca de su opinión respecto del poema "Prometeo", que Jacobi le entregó en mano.[26] Seguramente no se lo entregó a causa de la corrección de su contenido, sino por lo que tenía de fantástico; y Lessing sin embargo lo consideró tan bueno. ¡Pobre crítico de arte! ¡Cuán bajo debes haber caído, /192/ para elogiar sinceramente esta insignificancia! En tiempos mejores, a menudo lo he visto devolver a los poetas sus versos con las palabras "muy bien, amigo, muy bien, pero, ¿por qué versos? Fíjese si estas ideas no se expresarían mejor en prosa". Jacobi

[26] Según el relato de Jacobi, la conversación con Lessing fue motivada por la lectura de este poema de Goethe (cf. Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*..., *op. cit.*, p. 11).

tuvo reparos en hacer imprimir estos versos sin algún reaseguro y por eso intercaló una hojita inocente que los lectores de conciencia delicada pueden abrochar en el lugar de los versos peligrosos.[27] A mi gusto, Lessing debería haber considerado la advertencia más perjudicial que el veneno mismo. Aquel que puede perder su religión a causa de malos versos seguramente ha de tener poco que perder. En una palabra, en todas las intervenciones de Lessing durante esta conversación, desconozco su carácter por completo. En una conversación que debe estar dominada por la confianza sincera y amistosa, desconozco por completo su sagacidad y su humor, su filosofía y su sentido crítico.

Pero también me dolería *por el señor Jacobi*, si él hubiese considerado la conversación con Lessing como un acto de confianza por parte de nuestro amigo. Todos los amigos y conocidos de Jacobi alaban su probidad, elevan su corazón aun por sobre sus talentos. ¿Pero cómo podría conciliarse su comportamiento frente a Lessing con esta probidad? Su amigo le confía un secreto y él lo delata en público. Su amigo lo toma, durante los últimos días de su vida, como el confidente de su debilidad y él se propone mancillar con ella su memoria ante la posteridad. Finalmente, acusa a su amigo, sin poder alegar como testigo del delito a nadie más que a su propia persona.[28] Su propia

[27] Acerca de las circunstancias en las que Jacobi publicó el poema de Goethe, véase la nota 75 a las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*.

[28] Acerca de este punto, Jacobi protesta enérgicamente, afirma que le parece improbable que Lessing no se hubiese expresado acerca de su spinozismo frente a ninguna otra persona y afirma que el mismo Mendelssohn ofrece, en el prefacio a sus *Horas matinales*, la explicación de por qué Lessing había preferido guardar silencio acerca de sus convicciones religiosas frente a él. En efecto, Mendelssohn afirma allí que se había formado en la escuela leibniz-wolffiana y que había permanecido en esa manera de pensar. Según Jacobi, Mendelssohn no había sido un espíritu metafísico, sino que su relación con la filosofía había sido meramente utilitaria: "Mendelssohn necesitaba una filosofía: encontró lo que buscaba en la doctrina dominante de su tiempo y se aferró a ella. Investigar otros sistemas, absorberlos, conocerlos en carne y hueso no era su ocupación ni tampoco tenía ganas de hacerlo. Carecía de ese impulso (*Kunsttrieb*), que era, precisamente, la marca distintiva del carácter de Lessing" (JW IV.2, pp. 210 y ss.).

persona: al mismo tiempo que admite haber sido cómplice, afirma incluso haber tenido la participación más importante en el asunto, ya que, más que haber encontrado a su amigo en el error, admite haberlo inducido a él. Finalmente, es lo suficientemente cuidadoso como para dejarse abierta una puerta de escape, a través de la cual esquiva el ateísmo y se retira bajo el estandarte seguro de la fe. ¿Por qué cierra esta puerta a sus espaldas y no permite que también su pobre cómplice escape? ¿Por qué debe este permanecer allí, indefenso y desarmado, completamente expuesto? Lo repito una vez más: si Jacobi hubiese creído que Lessing le había confiado /193/ un secreto que él debía mantener en silencio, entonces su conducta sería irresponsable.

Pero aun más incomprensible sería su actitud hacia mí. Al comienzo de su escrito, Jacobi dice que Lessing le había hecho saber que, entre todos sus amigos, yo era el que más estimaba.[29] Ahora bien, durante una conversación filosófica con Lessing, Jacobi le habría expresado su asombro acerca del hecho de que un hombre como yo hubiese podido defender con tanto empeño la prueba de la existencia de Dios a partir de la idea, tal como sucede en mi *Tratado sobre la evidencia*.[30] "Las excusas de Lessing", continúa diciendo Jacobi, "me condujeron a preguntarle si alguna vez él había expuesto su propia doctrina frente a Mendelssohn. 'Nunca', respondió Lessing. 'Una sola vez le dije más o menos aquello que a usted le llamó la atención de *La educación del género humano* (§ 73). No pudimos ponernos de acuerdo y decidí abandonar el asunto'".[31]

Así pues, Lessing ha sido indulgente con mi debilidad. Perdona mi empeño por la argumentación metafísica *a priori* y oculta frente a mí, su tan estimado amigo, su ver-

[29] Cf. Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, *op. cit.*, p. 3.

[30] Mendelssohn, M., *Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften* [*Tratado sobre la evidencia en las ciencias metafísicas*], Haude & Spener, 1764 (JubA 2, pp. 267-330). Respecto de la reacción de Jacobi frente a este escrito, véase el estudio preliminar de este libro.

[31] Cf. Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, *op. cit.*, p. 3.

dadero sistema, probablemente con el fin de no robarme una convicción con la que me veía vivir tan feliz y tranquilamente. Esto lo escuchó Jacobi de la propia boca de Lessing en el preciso momento en que él mismo se transformaba en el confidente de su más grande secreto. No obstante, yo soy el primero al que recurre Jacobi para hostigarme con este peligroso secreto,[32] del cual mi amigo había querido mantenerme a salvo durante tantos años. Si las cosas han sucedido enteramente como parecen haber sucedido, entonces me pregunto quién de los dos ha dado muestra de más religión efectiva, de más auténtica religiosidad. ¿El ateo que no quiere quitarle a su querido amigo la convicción acerca de la religión natural con la que lo ve feliz o el cristiano fervoroso que sin ninguna compasión actúa como si le arrebatara a un paralítico las muletas, con las que todavía lograba desplazarse bastante bien?[33]

Para sortear todas estas dificultades y aparentes contradicciones, únicamente se me ocurre una manera de representarme el curso de los acontecimientos. Y si bien esto no puede ser más que una hipótesis de mi parte, me parece, no obstante, que, teniendo en cuenta la intención que /194/ Jacobi hace explícita, es muy natural y conforme al carácter de las personas involucradas.

"El propósito de la obra lo he expresado brevemente después de la última carta y, según creo, puede ser *reconocido* con suficiente claridad hasta el final", dice Jacobi en el prólogo.[34] En verdad, nada puede ser más claro. Y, efectivamente, se trata de un propósito honorable y bien intencionado. El señor Jacobi se propone abiertamente reconducir a sus semejantes, que se han perdido en el desierto de la especulación, al camino recto y seguro de la fe. A esto apuntan todas sus conversaciones con Lessing, a esto también apunta su correspondencia con Hemsterhuis, al igual que con nuestra amiga y conmigo.[35]

En primer lugar, en lo que concierne a Lessing, quizás Jacobi mismo no creyó que le había confiado un secreto tan especial, sino que lo consideró más bien como un hombre de principios cambiantes, con el suficiente talento como para sostener con igual sagacidad primero una cosa y luego la otra, hoy el teísmo, mañana el ateísmo y quizás al día siguiente la superstición, como un hombre que no intenta jamás ocultar sus opiniones, sino que, por el contario, no duda en dar a conocer públicamente lo que le dicta su humor o lo que le inspira el espíritu de la contradicción. Jacobi lo consideró como un sofista equivocado, perdido en sus sutilezas, que ve la verdad y el error bajo la misma luz o bajo la misma oscuridad, para quien, finalmente, la ironía vale lo mismo que la filosofía y que, si se encuentra de ánimo, está dispuesto a conceder a la blasfemia la fuerza del espíritu.

Jacobi creyó haber encontrado a nuestro amigo en esta triste confusión mental y tomó la noble decisión de curarlo de su enfermedad. En tanto médico habilidoso, al principio se arriesgó a agudizar un poco el mal con el fin de poder curarlo mejor. Hundió aun más a Lessing en los laberintos del spinozismo, lo enredó aun más en el espinoso arbusto del panteísmo con el fin de que le pareciera más

[32] El spinozismo de Lessing es, sin duda, un secreto peligroso (*gefährliche Geheimniß*) para Mendelssohn. Pero su peligrosidad no reside en el hecho de que pone en duda la buena reputación de su amigo. El peligro es para Mendelssohn, quien se vería forzado a revisar sus convicciones más íntimas, en las que ha basado los principios de su posición moral, religiosa y política. Esto, a su vez, implica un peligro para la Ilustración alemana en su conjunto, pues implica afirmar que Lessing, uno de sus principales impulsores, no había sido un convencido defensor de la religión racional, sino que había arribado a consecuencias similares a las de Spinoza y que, por lo tanto, quizás toda la Ilustración debía ser puesta en cuestión.

[33] Con esta pregunta Mendelssohn remite nuevamente a su concepción de la filosofía y al criterio con el que juzga el valor de una verdad. La utilidad de una convicción para la vida feliz parece ser motivo suficiente para no ponerla en duda.

[34] Cf. Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza..., op. cit.*, p. VII.

[35] Mendelssohn interpreta, o prefiere interpretar, de este modo la intención de Jacobi. Esta toma de posición le permite, de algún modo, esquivar la auténtica ofensiva por parte de su contrincante. En efecto, Jacobi no pretendía convertirlo al cristianismo sino poner en evidencia las contradicciones internas que minaban su posición racionalista.

agradable la única salida que le mostraría a continuación. Esta consiste, tal como ahora lo sabemos con suficiente claridad, en una retirada bajo la bandera de la fe. Jacobi deseaba convencerlo, tal como él mismo lo expresa (p. 77),[36] de que ciertas cosas no se pueden explicar, pero que ante ellas no se debe desviar la mirada, sino que hay que tomarlas tal como uno las encuentra, y que debe abandonarse la filosofía que vuelve necesario el absoluto /195/ escepticismo. A la pregunta de Lessing, que con curiosidad quiere saber hacia dónde se dirige entonces, Jacobi responde: "Hacia aquella luz de la que Spinoza dice que se ilumina a sí misma y a las tinieblas". Así pues, Spinoza mismo debe ser el encargado de conducir a Lessing de vuelta al camino de la verdad, del cual tanto lo había alejado.[37]

Nuestro amigo, que debe haber sospechado muy pronto la verdadera intención de Jacobi, fue lo suficientemente pícaro como para reforzar la opinión que este se había hecho de él. En parte también pudo haber considerado entretenida la sagacidad con la que Jacobi era capaz de exponer y defender la doctrina de Spinoza. Usted sabe que nuestro amigo sentía más placer al escuchar la defensa sagaz de una proposición absurda que frente a una verdad mal defendida. Por lo tanto, se puso en el papel del alumno atento, jamás contradijo, estuvo en todo de acuerdo y únicamente tomó la palabra para volver a poner en marcha el discurso mediante bromas cuando este amenazaba con detenerse. Esto explica también por qué motivo yo, aun siendo su amigo más íntimo, no sabía nada de este gran secreto,

[36] Cf. Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, *op. cit.*, p. 29.

[37] Mendelssohn señala, aquí, la ambigüedad con la que Jacobi se refiere a Spinoza. En efecto, Spinoza parece ser tanto el problema como la solución. Sin embargo, Jacobi introduce esa cita de la *Ética* pero la interpreta con un sentido completamente diferente. Según Spinoza, esa luz que se ilumina a sí misma y a las tinieblas es la verdad a la que se accede ya mediante una intuición intelectual, ya mediante una operación deductiva de la razón. Para Jacobi, en cambio, el modo de acceso a la verdad es la fe o creencia, que se revela en el sentimiento y jamás puede ser demostrada ni probada racionalmente. Al respecto, véase el estudio preliminar de este libro.

así como por qué no le fue concedido a Gleim ningún papel en esta comedia metafísica. Un huésped abierto y jovial que no ignorara la filosofía y el humor de su hospedero pronto hubiese puesto fin a la broma. Esto es también lo que explica, finalmente, las ocurrencias y trivialidades forzadas así como el gusto por los malos versos, rasgos tan extraños a la naturaleza de Lessing.[38]

¡Que sea como él quiera! Yo continúo con mi hipótesis porque me parece cada vez más evidente. Pronto Jacobi se dio cuenta del fracaso de su intento con Lessing, pero, siempre con la misma intención piadosa, creyó estar obligado a erigir el ejemplo de Lessing como una advertencia edificante para todos los otros espíritus pensantes, con el fin de que ellos pudieran asir lo más temprano posible el recurso del cual, finalmente, no podrían prescindir a menos que renunciaran a toda salvación. Si no queréis transformaros, con Lessing, Leibniz, Wolff y todos los metafísicos defensores de la demostración, en deterministas y por lo tanto, según lo afirma Jacobi (p. 172),[39] en fatalistas y spinozistas, y también en ateístas, si no queréis abandonaros al más absoluto escepticismo, ¡entonces seguid la luz que también ilumina las tinieblas! "Toda /196/ demostración presupone algo ya demostrado, cuyo principio es una *revelación*".[40] Y más adelante: "El elemento de todo conocimiento y de toda eficacia humana es la creencia".*

[38] Respecto de la opinión de Lessing acerca de la oda "Prometeo", Jacobi señala que este expresó en más de una ocasión su aprobación por el poema. "La mañana de nuestra despedida en Halberstadt, durante el desayuno, dado que la conversación era acerca de no malos versos, Lessing volvió a pedirme el poema 'Prometeo' y nuevamente elogió y admiró en él el auténtico espíritu vivo de la Antigüedad, tanto en su forma como en su contenido" (JW IV.2, p. 215).

[39] Cf. Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, *op. cit.*, p. 172.

[40] *Ibid.*

* Esta proposición es completada por Jacobi con una nota, en la que cita un pasaje de Lavater que pretende probar que un sentido de la verdad –un conocimiento intuitivo– es elemento y principio de la fe [Nota de MJS: cf. *ibid.*, pp. 173-174]. Si en esto consisten la fe y la revelación que se nos ofrecen, entonces hemos llegado al final de la disputa, pues si es así, también Aristóteles tuvo revelaciones y Spinoza fue *un héroe de la fe*.

Ya que Jacobi no me conoce, quizás le he sido descrito como un fanático del racionalismo,[41] que concede demasiado a la razón y absolutamente nada a la fe, que vive en la ilusión de poder conseguirlo todo gracias a las demostraciones metafísicas, de poder cautivar a los espíritus a través de su *quididad*, o que trabaja contra la sociedad secreta.[42] Esto explica su firme esfuerzo por curarme también a mí, si fuera posible, de esta enfermedad. Explica, además, que se haya sentido autorizado a revelarme el secreto que nuestro amigo había querido ocultarme tan expresamente. La buena y noble intención de conducirme al palacio de la fe, si bien no lo justifica todo, puede al menos excusar muchas cosas.

Desde el comienzo había sospechado algo así, ya que con mucha frecuencia había experimentado antes tentativas similares, igualmente bienintencionadas, por parte de mis contemporáneos.[43] Por lo tanto, había dado a entender en mi respuesta a Jacobi que su tratamiento sería aplicado a mí en vano y que en materia de doctrinas y verdades eternas, no conocía ninguna otra clase de certeza más que la certeza basada en principios de la razón. El judaísmo exige fe en verdades históricas, en hechos sobre los que se funda la autoridad de nuestra ley ritual positiva. Pero la existencia y la autoridad del supremo legislador deben ser conocidas

[41] *Vernünftling*.

[42] Strauss señala, en la nota al pie a la edición de este texto, que Mendelssohn se refiere probablemente a una sociedad secreta de tendencia jesuita. Este punto fue objeto de una disputa entre Jacobi y Nicolai luego de la muerte de Mendelssohn (véase la nota de Strauss en JubA 3.2, p. 326). Ahora bien, esta aclaración por parte de Mendelssohn, el hecho de que, según él, Jacobi únicamente intentaba convertirlo porque no lo conocía, porque lo consideraba un *Vernünftling*, un ciego defensor de la razón que no concede lugar a la fe, parecería indicar que él mismo no se consideró de esa manera. En efecto, puede suponerse que el recurso de Mendelssohn al *bon sens* o sano entendimiento humano –temas a los que retorna en las páginas siguientes– significó para él la manera de evitar las consecuencias negativas de un apego demasiado estricto a los razonamientos y a la especulación.

[43] La referencia es a Lavater. Véase la nota 5 a este texto y el estudio preliminar de este libro.

mediante la razón. Y aquí, según los principios del judaísmo y según mis propios principios, no tiene lugar ninguna revelación, ninguna fe. Además, el judaísmo no es una religión *revelada* sino una *ley* revelada. Por lo tanto, como ya dije, en tanto que judío yo tenía un motivo más para buscar la convicción a través de principios racionales.[44]

/197/ Permítaseme explicar mejor mi posición acerca de estas proposiciones, que pueden ser muy fácilmente malinterpretadas. Lo que yo afirmo acerca del judaísmo –que no presupone absolutamente ninguna fe en verdades eternas, sino únicamente en verdades históricas– lo he mostrado con claridad en un lugar más adecuado,* al que debo remitir al lector. El idioma hebreo, incluso, no tiene ninguna palabra para designar aquello que nosotros llamamos "religión". Asimismo, el judaísmo no es una revelación de principios doctrinales y de verdades eternas que estaría-

[44] Se retoma aquí lo que Mendelssohn ya había adelantado en sus "Consideraciones" enviadas a Jacobi e incluidas como apéndice a este texto (véase más adelante, pp. 200-208 de la numeración incluida entre barras en el texto). El judaísmo, en la medida en que no requiere de la fe o la revelación, es, según Mendelssohn, completamente armonizable con su posición racionalista. En este sentido, ser un ilustrado judío no significaba para él ninguna contradicción, pues el hecho mismo de adherir al judaísmo implicaba, según él, la obligación de buscar los fundamentos racionales de sus convicciones. Ahora bien, la inclusión de esta defensa del judaísmo en este texto se justifica por su sospecha de que el propósito de Jacobi era convertirlo al cristianismo, al igual que había intentado hacerlo Lavater algunos años antes. Sin embargo, es innecesaria si se atiende al núcleo de la polémica. Jacobi no desea denunciar el judaísmo como una religión falsa, sino denunciar la razón como una facultad incapaz de fundarse a sí misma, sin el auxilio de otra facultad humana superior en cuanto a su relación con la verdad, la fe.

* *Jerusalem o acerca de poder religioso y judaísmo*. [Nota de MJS: Mendelssohn, M., *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, Berlín, Friedrich Maurer, 1783; en castellano: Mendelssohn, M., *Jerusalem o acerca de poder religioso y judaísmo*, introducción, traducción y notas de José Monter Pérez, Madrid, Anthropos, 1991. Véase especialmente II, pp. 30 y ss. según la paginación original. Wizenmann cita un pasaje de esta obra y lo conecta explícitamente con este tema. Cf. Wizenmann, T., *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, kritische untersucht von einem Freywilligen* (*Los resultados de las filosofías de Jacobi y de Mendelssohn examinados críticamente por un voluntario*), Leipzig, Georg Joachim, Göschen, 1786, p. 36.]

mos obligados a creer. Consiste pura y exclusivamente en leyes reveladas del culto divino y requiere una convicción natural y acorde a la razón de las verdades de la religión, sin la cual no puede existir ninguna legislación divina. Ahora bien, si hablo de una convicción acorde a la razón y si quiero suponer que en el judaísmo esta se encuentra fuera de toda duda, no estoy hablando de una argumentación metafísica, tal como estamos habituados a encontrar en los libros; tampoco de demostraciones escolásticas, en las que toda prueba debe sobreponerse a las dudas más sutiles; sino que hablo de sentencias y juicios del sano entendimiento humano común, que aprehende las cosas de un modo directo y reflexiona con calma acerca de ellas.[45] Es cierto que yo soy un gran admirador de las demostraciones en la metafísica y estoy firmemente convencido de que las verdades principales de la religión natural pueden ser demostradas tan apodícticamente como cualquier teorema matemático. Sin embargo, mi convicción acerca de las verdades de la religión no depende tan absolutamente de las argumentaciones metafísicas, de modo que deba mantenerse o caer con ellas. Puede ser que mis argumentos sean puestos en duda, puede ser que se me indiquen errores en mi forma de razonar, y sin embargo mi convicción permanece inconmovible. Petrus Ramus,[46] quien supo denunciar una gran cantidad de errores en los primeros

[45] *Schlichten gesunden Menschenverstandes, der die Dinge gerade ins Auge fasst und ruhig überlegt.* Esta caracterización del sano entendimiento humano como opuesto a las argumentaciones metafísicas y las demostraciones escolásticas que deben estar a salvo de dudas sutiles es lo que permite suponer que Mendelssohn considera que esa facultad, que en las *Horas matinales* aparece como *sensus communis* y en las "Consideraciones" enviadas a Jacobi como *bon sens*, tiene una raíz no racional. El hecho de que sea presentada como una facultad que capta la verdad de manera directa parece, pues, acercar la posición de Mendelssohn a la de Jacobi. Esto es lo que motiva las críticas de Wizenmann y de Kant. Ambos señalarán, en sus respectivas intervenciones en la Polémica, que tanto Jacobi como Mendelssohn postulan una vía de acceso a la verdad alternativa a la razón y que es, en definitiva, superior a ella.

[46] *Petrus Ramus*, o Pierre de la Ramée (1515-1572), lógico francés fundador de una corriente de pensamiento antiaristotélica.

principios y axiomas de Euclides, permaneció no obstante completamente convencido de la verdad de los elementos euclidianos. Algunos matemáticos pueden poner en duda la evidencia del principio euclidiano de las paralelas y sin embargo están dispuestos a sacrificar su fortuna y su vida por la verdad y la irrefutabilidad de los principios que se fundan en él. Estoy convencido de que /198/ la evidencia de la religión natural es, para el entendimiento humano que no ha sido corrompido ni se ha desviado, tan incuestionablemente clara, tan irrefutablemente cierta, como cualquier teorema de geometría. Sea cual sea la situación en la que el ser humano se encuentre en la vida, sea cual sea el grado de ilustración que haya alcanzado, posee suficientes datos y capacidad, suficiente oportunidad y fuerzas, para convencerse de las verdades de la religión racional. El argumento de ese groenlandés que una bella mañana caminaba sobre un glaciar con un misionero, vio brillar la aurora entre las montañas de hielo y dijo al Herrnhuter:[47] "¡Contempla, hermano, el día naciente! ¡Qué bello debe ser el que ha realizado esto!", este argumento, que era tan convincente para el groenlandés antes de que el Herrnhuter hubiese desviado su entendimiento, lo es también para mí.[48] En mi opinión, posee la misma fuerza que el argumento modesto y simple del salmista:

> Aquel que ha plantado la oreja, ¿no debe también escuchar?
> Aquel que ha formado los ojos, ¿no debe también ver?

[47] Fraternidad pietista fundada por Zinzendorf.

[48] Este entendimiento humano que no ha sido corrompido sería, pues, el "sano entendimiento humano común", que no requiere de las demostraciones racionales para alcanzar las verdades fundamentales de la religión sino que, tal como lo sugieren los ejemplos presentados, le basta con una contemplación estética de la naturaleza. Ahora bien, queda claro que la verdad a la que este entendimiento humano sano y no corrompido accede es para Mendelssohn comparable a las verdades axiomáticas de la geometría. En este sentido, puede indicarse una diferencia respecto de Jacobi, para quien la auténtica verdad escapa a la razón y únicamente se revela en la fe y, por lo tanto, no puede ser de la misma naturaleza.

> Aquel que enseña el conocimiento a los hijos del hombre,
> el Eterno, ¿puede ignorar los pensamientos humanos?[49]

Esta conclusión natural, infantil incluso, posee para mí la evidencia de un principio y un axioma de la geometría, y el poder victorioso de una demostración irrefutable. A la especulación le encargo únicamente la tarea de rectificar las sentencias del sano entendimiento humano y, en la medida de lo posible, transformarlas en conocimiento racional.[50] Mientras la sana razón y la especulación se encuentran todavía en buenos términos, las sigo hasta donde sea que me conduzcan. Pero tan pronto como se enfrentan la una a la otra, busco orientarme y, en lo posible, intento reconducir a ambas al punto del que hemos partido. Ya que la superstición, la astucia de los pastores,[51] el espíritu de contradicción y la sofistería han tergiversado nuestro horizonte mediante tan variadas sutilezas y artificios, y han hundido al sano entendimiento humano en la confusión, es necesario que implementemos una y otra vez un nuevo ardid[52] para acudir en su auxilio. Debemos contrastar, comparar, investigar y examinar las sutilezas metafísicas que han utilizado para desviarnos

[49] Salmos 94:9-11. Falta el comienzo del versículo 10.

[50] Se explicita aquí la relación que existe, según Mendelssohn, entre el sano entendimiento humano o sentido común y la razón especulativa, aunque esta relación permanece ambigua. En principio, la razón debe intentar transformar las verdades a las que el sano entendimiento accede de manera directa en conocimiento. Pero además debe "rectificar" esas verdades del entendimiento. La ambigüedad radica en el hecho de que el sano entendimiento humano parece ser una fuente de la verdad distinta y opuesta a la razón especulativa, pero el hecho de que Mendelssohn sostenga que la especulación puede transformar esas verdades en racionales parece indicar que no se trata de verdades heterogéneas entre sí. Parecería, pues, que la posición de Mendelssohn consiste en afirmar que existen ciertas verdades fundamentales de la religión de las cuales los seres humanos pueden estar convencidos tanto mediante una certeza inmediata provista por un entendimiento no corrompido como, si se encuentran iniciados en las sutilezas de la filosofía, por medio de las demostraciones racionales.

[51] *Pfaffenlist*.

[52] *Kunstmittel*.

a la luz de la verdad y, si no resisten esta prueba, debemos intentar /199/ sustituirlas por conceptos aun más precisos. Estos métodos rebuscados no son en absoluto necesarios para la verdadera y auténtica convicción de la religión natural, para la convicción que puede tener alguna influencia en la felicidad de los seres humanos. Aquel cuya razón no se encuentre todavía corrompida por la sofistería puede sencillamente seguir su sentido inmediato[53] y su felicidad se encuentra de este modo asegurada. Abordaré esta cuestión más detalladamente en la continuación de mis *Horas matinales*[54] y me contentaré aquí con hacer referencia a las palabras de un filósofo que, a pesar de haber dado muestras de mucha filosofía sana en dos pequeños escritos sumamente dignos de ser leídos,* no se encuentra satisfecho con la filosofía:

> La religión natural es al mismo tiempo la más sencilla y la más fácil de comprender. Es tan simple, tan acorde a las facultades intelectuales de todos, que uno debe sorprenderse cuando escucha a los filósofos afirmar seriamente que no es adecuada para el hombre común. Muchas veces he intentado presentar a un campesino las ideas naturales del ser supremo y, en cada oportunidad, el campesino las comprendió rápidamente, las retuvo con firmeza y las juzgó correctamente. Sintió la fuerza de estas ideas, que lo llenaron de regocijo, lo tranquilizaron, fortalecieron su alma. Estas ideas se encuentran ligadas a todo lo que es bello, bueno y perfecto entre los seres humanos. Le proveen luz

[53] *Geraden Sinn*.

[54] Obviamente, esta segunda parte, en la que Mendelssohn había planeado ocuparse de manera explícita de la polémica con Jacobi, jamás apareció.

* *El predicador del pueblo* y *La escuela del pueblo*. [Nota de MJS: Se trata de dos textos publicados de manera anónima en Berlín, en 1785, titulados *Der Dorfpfarrer, der glücklichste Sterbliche; eine philosophische Abhandlung* (*El predicador del pueblo, el mortal más feliz, un tratado filosófico*) y *Die Dorfschule, ein Pendant zum Dorfpfarrer* (*La escuela del pueblo, un acompañamiento para* El predicador del pueblo). El autor es Heinrich Müller (1740-1807).]

y la reciben de aquello. Una vuelve visible a lo otro; uno refuerza a la otra.

Si comparo la facilidad de los conceptos naturales y la dificultad de los conceptos revelados con la afirmación según la cual el hombre común no puede comprender los segundos, pero sí los primeros, entonces mi entendimiento se detiene, etcétera.

Regreso ahora de mi digresión a la explicación frente al señor Jacobi. Aquí están las "Consideraciones" acerca de su conversación con Lessing que le envié en esa oportunidad y a la cual hacen referencia sus cartas posteriores.

/200/ CONSIDERACIONES AL SEÑOR JACOBI[55]

Usted dice: "en toda generación en el seno de lo infinito, sean cuales sean las imágenes con las que se lo disfraza, se pone algo a partir de la nada" y cree que, por lo tanto, Spinoza "rechazó todo *tránsito* de lo infinito a lo finito y, definitivamente, las causas transitorias, secundarias o remotas y en lugar de un *ensoph* emanente puso uno inmanente, una causa del mundo inherente, eterna, en sí misma inmutable, la cual, junto con todo aquello que se sigue de ella, es una y la misma". Aquí me encuentro con algunas dificultades que no estoy en condiciones de solucionar. Primero: si Spinoza no rechazó la posibilidad una serie sin comienzo, entonces la generación por emanación de las cosas no conduciría necesariamente a un *surgimiento de la nada*. Segundo: si estas cosas son, según Spinoza, finitas, entonces me parece que su inherencia en lo infinito es tan difícil de comprender como su surgimiento a partir de eso

[55] Título original: "Erinnerungen an Herrn Jacobi". Luego de que este texto fuese publicado por su autor en este lugar, junto con *A los amigos de Lessing*, Jacobi lo incluyó en las siguientes dos ediciones de sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*. Aquí continúo según el texto de la edición crítica de las obras completas de Mendelssohn e indico las páginas de esta edición (JubA 3.2, pp. 200-208).

mismo. Si lo infinito no puede producir nada finito, entonces tampoco puede pensar nada finito.

El sistema de Spinoza no parece adecuado para solucionar dificultades de este tipo, que surgen tanto respecto de las ideas como respecto de los objetos efectivamente existentes. Aquello que no puede llegar a existir objetivamente no puede ser pensado subjetivamente. La misma dificultad que Spinoza encuentra para concederle existencia efectiva fuera de Dios a lo finito debe encontrarla nuevamente, pienso yo, cuando la traslada al interior de la esencia divina y la considera como una idea de la divinidad.

A continuación, usted explica un pasaje en Spinoza, que Lessing habría mencionado como uno de los más oscuros de esta doctrina y que también Leibniz* había considerado de este modo y no había entendido. El siguiente: *que esta causa inherente e infinita no posee, explicite, ni entendimiento ni voluntad, ya que en virtud de su unidad trascendental y de su infinitud universal absoluta no puede tener ningún objeto* /201/ *del pensamiento o del querer.* Más adelante usted afirma que su intención era únicamente negar que la primera causa, que es la naturaleza infinita, tuviera ideas particulares o determinaciones particulares de la voluntad y fundamenta esto en el hecho de que una idea particular debe surgir de otra idea particular y debe relacionarse inmediatamente con un objeto efectivamente existente. De allí que usted únicamente acepte en la primera causa, la materia primitiva,[56] íntima, primera y universal del entendimiento y de la voluntad. Debo reconocer que comprendo esta explicación tan poco como las palabras de Spinoza mismo. La causa primera tiene ideas, pero no tiene entendimiento. Tiene pensamientos, pues el pensamiento es, según Spinoza, un atributo principal de la única sustancia verdadera. No obstante, ella no posee ningún pensamiento particular, sino únicamente la materia primitiva universal de los mismos. ¿Qué universal puede ser aprehendido sin

* *Teodicea*, § 173.
[56] *Urstoff*.

los particulares? ¿No se trata de algo más incomprensible que una materia sin forma, un material primigenio sin formación, una esencia que es solo universal y no posee ninguna característica especial? Usted dice que la infinitud absoluta no posee ningún objeto del pensamiento. ¿Pero acaso ella misma, sus atributos y modificaciones no son para ella sus objetos del pensar? Y si ella no tuviera ningún objeto del pensamiento, ningún entendimiento, ¿cómo puede ser el pensamiento uno de sus atributos? ¿Cómo es posible que ella sea, sin embargo, la única sustancia pensante? Más aun, ¿sus modificaciones, o las cosas contingentes, poseerían determinaciones realmente particulares de la voluntad mientras que ella misma poseería meramente la materia primitiva de estas? Al menos en Spinoza comprendo todo esto hasta cierto punto. Él identifica la voluntad libre simplemente con la elección indeterminada y sin propósito de la absoluta indiferencia. Spinoza creyó que esto podía acontecer en una modificación de la divinidad, en tanto esta se representa un ser finito. Pero en la divinidad misma, en la medida en que es un ser infinito, negó con todo derecho que pudiera darse una tal arbitrariedad sin propósito. El reconocimiento del bien, por medio del cual se realiza una elección libre, era según su opinión una de las propiedades del entendimiento y, en tanto tal, es de la más absoluta necesidad. Es por ello que todas las acciones resultantes, provengan del conocimiento de lo verdadero y lo falso o del conocimiento de lo bueno o lo malo, deben ser, según su teoría, igualmente necesarias. Pero dado que usted, ¡señor mío!, adopta el sistema de los deterministas[57] y no admite /202/ en los seres humanos otra elección más que aquella que surge de la última consideración práctica de todo movimiento y de todo resorte, no veo ninguna razón por la cual usted haya de negarle a la causa infinita una elección semejante, determinada previamente desde la eternidad. En la medida en que usted simplemente le niega

[57] Mendelssohn parece considerar a Jacobi un partidario de la doctrina spinoziana así entendida.

a lo infinito una auténtica individualidad, tampoco puede atribuirle voluntad ni libertad, pues estas presuponen una sustancialidad efectiva y particular. Sin embargo, esta no es la razón que usted alega e incluso me parece que se opone totalmente al sistema de Spinoza, tal como tendré oportunidad de mostrar más abajo.

Según los conceptos de Spinoza, todo lo que sucede en el mundo visible es de la más absoluta necesidad, pues se sigue de esa manera y no de otra de la esencia divina y de las modificaciones posibles de sus atributos. Lo que efectivamente no sucede es para él imposible, impensable. Así pues, si Spinoza hubiese admitido, al igual que Bayle, Leibniz y otros, que únicamente el principio de no contradicción pone límite a la posibilidad interna, entonces, tal como Leibniz señala correctamente acerca de este punto, tendría que haber considerado todas las novelas de Scudery y todas las poesías de Ariosto como hechos efectivos. Pero Spinoza consideró asimismo como imposible aquello que no implicara contradicción pero que no estuviera fundado en las modificaciones de la divinidad, en tanto causa necesaria de todas las cosas. Ve usted aquí el camino por el cual Spinoza podría haberse elevado al concepto de lo *perfectissimum*, si hubiese logrado ponerse de acuerdo con los deterministas acerca del concepto de libertad. Únicamente según el sistema de lo *perfectissimum* es posible aprehender por qué esta y no otra serie de determinaciones al interior de la esencia divina se ha efectivizado, o, según la manera de expresarse de Spinoza, por qué ninguna otra ha sido posible.

Lo que usted dice a continuación acerca de la *sucesión* y la *duración* tiene mi total aprobación, excepto que yo no diría que son *mera ilusión*. Son determinaciones necesarias del pensamiento limitado y, por lo tanto, *fenómenos* que sin embargo deben ser diferenciados de las meras ilusiones.

Su *salto mortal* es una vía benéfica[58] de la naturaleza. Cuando persigo por algún tiempo la especulación,

[58] *Heilsamer Weg*.

trepando por espinas y arbustos, intento orientarme con el *bon sens* y al menos voy en busca del sendero, donde puedo reencontrarme nuevamente /203/ con él.[59] Ya que no puedo negar que hay intenciones, afirmo que tener intenciones es una propiedad del espíritu, y en la medida en que no es una pura incapacidad, esta propiedad debe encontrarse en cualquier espíritu en el más alto grado. Por lo tanto, además del pensamiento, hay también un querer y un hacer, que deben ser asimismo propiedades de lo infinito.

La ocurrencia que Lessing formula a continuación es totalmente compatible con su humor. Se trata de uno de sus saltos en el aire, con los que hacía como si saltara por encima de sí mismo, sin moverse de su sitio. Dudar acerca de si hay algo que no solo supera todo concepto, sino que se encuentra completamente fuera del concepto: a eso lo llamo yo un salto por encima de sí mismo.[60] Mi credo es el siguiente: lo que no puedo pensar como verdadero no me intranquiliza como duda. Una pregunta que no logro comprender, y que tampoco puedo responder, no es para mí una pregunta. Jamás se me ha ocurrido querer pararme sobre mis propios hombros para tener una visión más clara.

En una de sus comedias, Lessing relata que alguien que creía estar viendo magia dijo frente a una llama ardiente: "Esta llama no arde de verdad, solo parece que arde; tampoco parece de verdad, sino que parece que parece".[61] La primera duda tiene algún fundamento, pero la segunda se refuta a sí misma. Lo que parece debe parecer realmente. Cada fenómeno posee, en tanto que fenómeno, la más alta evidencia. Todas las ideas son, consideradas subjetivamente, máximamente verdaderas. Así, la fuerza de pensar es, ella también, una fuerza realmente primitiva que no puede fundarse en una fuerza originaria superior. Tampoco usted parece atribuirle demasiada importancia a esta maravillosa ocurrencia de nuestro Lessing.

Pero cuando usted dice, en la página 21, *que la sustancia única e infinita de Spinoza no tiene, por sí misma y* separada de las cosas particulares, ninguna existencia absoluta determinada, me arroja totalmente fuera del concepto que me había hecho de Spinoza. Pues entonces, según este sistema, ¿las cosas particulares poseen una existencia efectiva determinada y el conjunto total de esas cosas es también una, pero no posee una existencia determinada absoluta? ¿Cómo debo comprender esto o hacerlo compatible con el resto de sus afirmaciones?

Si Spinoza, tal como usted afirma a continuación, ha pensado en la libertad del mismo modo que Leibniz, entonces también ha tenido que admitir que el /204/ conocimiento de lo bueno y lo malo, así como el conocimiento de lo verdadero y lo falso, deben tener alguna consecuencia en relación con la causa más absoluta y que, por lo tanto, la causa más absoluta se complace en lo bueno y se disgusta con lo malo, es decir, que posee fines y que, cuando se ejerce, esto debe hacerse según fines.

Este es, otra vez, el lugar donde el filósofo de escuela se encuentra con el spinozista y donde se abrazan fraternalmente.

En la página 26 de su texto tropiezo con un pasaje que me es absolutamente incomprensible. "El pensamiento

[59] Mendelssohn adelanta aquí su método de orientación en el pensamiento especulativo según el *bon sens*, que luego desarrollará en sus *Horas matinales* y en *A los amigos de Lessing*, que se incluyen en esta edición. Véase también el estudio preliminar.

[60] Mendelssohn se refiere al siguiente pasaje del diálogo entre Lessing y Jacobi: "[Lessing:] Pues ciertamente todo, incluidas las representaciones, depende de principios más elevados. Extensión, movimiento y pensamiento se encuentran, como es evidente, fundados en una fuerza superior, que se encuentran muy lejos de agotar. Esta fuerza debe ser infinitamente más excelente que este o aquel efecto. Y, de este modo, también puede existir para ella una especie de goce que no solo supera todos los conceptos, sino que reside por completo *fuera* del concepto. El hecho de que nosotros seamos incapaces de pensarlo no anula su posibilidad" (Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, *op. cit.*, pp. 19-20).

[61] *Dieses Licht brennet nicht wirklich, es scheint nur zu brennen; es scheint nicht wirklich, es scheint nur zu scheinen.* La frase se encuentra en *La matrona de Éfeso* y consiste en un juego de palabras que utiliza el doble significado del verbo *scheinen*: alumbrar y parecer.

no es la fuente de la sustancia", dice usted, "sino que la sustancia es la fuente del pensamiento. Por lo tanto, hay que aceptar algo no pensante como lo primero, anterior al pensamiento, algo que debe ser pensado como lo absolutamente primero, si bien no en el orden de la posibilidad,[62] al menos según la representación, la esencia y la naturaleza interior". Me parece que aquí usted, con nuestro amigo, quiere pensar algo que no es un pensamiento; parece que da un salto al vacío, en el cual la razón no puede seguirnos. Usted quiere pensar *algo* que antecede a todo pensamiento y, por lo tanto, no puede ser pensable ni siquiera para el entendimiento más perfecto.

Me parece a mí que la fuente de este concepto confuso se encuentra en el hecho de que usted considera la extensión y el movimiento como los únicos materiales y objetos del pensamiento, y únicamente en la medida en que existen efectivamente. No sé con qué fundamentos supone esto como aceptado. ¿No puede el ser pensante ser la materia y el objeto de sí mismo? Nosotros sabemos lo que sentimos cuando experimentamos dolor, hambre, sed, frío o calor; cuando tememos, esperamos, amamos, detestamos, etcétera. Llame a estas ideas conceptos o sensaciones y afecciones del alma. Es suficiente con comprobar que ninguna de estas afecciones tiene como objeto ni la extensión ni el movimiento. Incluso en las percepciones sensoriales: ¿qué tienen en común el sonido, el olor, el color o el gusto corporal con la extensión y el movimiento? Sé que Locke acostumbró a los filósofos a considerar la extensión, la impenetrabilidad y el movimiento como cualidades primarias y a reducir a ellas los fenómenos de los sentidos restantes, en tanto que cualidades secundarias.[63] ¿Pero qué fundamento tiene el

[62] Como ya se mencionó, en la segunda edición de sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* (1789), Jacobi incluye estas "Consideraciones" y añade aquí la siguiente nota al pie: "Este es un error de copiado o de imprenta. En la primera edición de mis *Cartas*, al igual que en mi manuscrito, dice *realidad efectiva*".

[63] Las cualidades primarias son aquellas que se encuentran en los cuerpos, como el movimiento, la figura, etcétera; las cualidades secundarias son aquellas que los sentidos humanos perciben como un resultado de la acción de los cuerpos sobre los órganos sensoriales, pero que no existen en ellos tal como los humanos las perciben, por ejemplo, el color, el olor, etcétera. Véase Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción de E. O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, libro II, cap. VIII.

spinozista para afirmar esto como válido? En fin, ¿no puede haber un espíritu que piense la extensión y el pensamiento /205/ como meramente posibles, cuando estos no existen efectivamente? Según Spinoza, que considera la extensión como uno de los atributos de la única sustancia infinita, esto último debe ser mucho más aceptable.

Paso por alto una cantidad de ocurrencias ingeniosas con las que nuestro Lessing lo entretiene a continuación y acerca de las cuales es difícil decir si son puras bromas o filosofía. Con su humor característico, él solía conectar las ideas más disímiles para ver qué nacimientos engendraban. Mediante este arrojar las ideas de aquí para allá, sin plan alguno, surgían en ocasiones reflexiones muy extrañas, de las cuales él sabía hacer luego un muy buen uso. Pero, sinceramente, la mayoría eran meras *extrañas fantasías*, que servían para animar una conversación de café. De esta clase es todo lo que Lessing le dice en la página 33. Sus conceptos acerca de la economía del alma del mundo, acerca de que las entelequias de Leibniz no son más que efectos del cuerpo, su dominación del clima, su infinito aburrimiento y similares arrebatos del pensamiento que resplandecen un instante, golpean y luego desaparecen. En este contexto sitúo también la sincera retirada bajo la bandera de la fe, que usted propone por su lado. Esta es totalmente compatible con el espíritu de su religión [la de Jacobi], que le impone la obligación de sofocar la duda mediante la fe. El filósofo cristiano puede entretenerse burlándose del naturalista, sugiriéndole cuestiones dudosas que, como los fuegos fatuos, atraen su atención de un rincón a otro y escapan siempre a sus garras firmes. Mi religión no impone la obligación de solucionar dudas semejantes más que por medio de fundamentos racionales; no ordena ninguna fe en

verdades eternas.[64] Por lo tanto, tengo aun otra razón para buscar la convicción.

Me detengo ahora en el pasaje de la página 41, en el que usted se propone explicar el principio de la realidad según Spinoza. "El Dios de Spinoza", dice allí, "es el puro principio de la realidad en todo lo real, del ser en toda *existencia*, carente por completo de individualidad y absolutamente *infinito*. La unidad de este Dios se basa en la identidad de lo que no puede ser diferenciado y por lo tanto no excluye un tipo de pluralidad. Considerada exclusivamente en esta unidad trascendental, la divinidad debe /206/ carecer absolutamente de la realidad, que solo puede encontrar su expresión en individuos determinados". Si comprendo esto correctamente, solo los seres particulares determinados son cosas realmente existentes. Lo infinito, en cambio, el principio de la realidad, consiste solamente en el conjunto, en la sumatoria total[65] de todas estas particularidades. Es, por lo tanto, un mero *collectivum quid*, que no tiene otra sustancialidad más que la sustancialidad de los miembros que lo constituyen. Pero todo *collectivum* se basa en el pensamiento, que reúne la multiplicidad. Pues fuera del pensamiento, o considerado *objektive*, cada particular es, aisladamente, una cosa en sí, y únicamente la relación lo transforma en parte de una totalidad, en miembro de un conjunto. Pero la relación es una operación del pensamiento. De modo que le solicito su auxilio para salir de la confusión en la que me encuentro con respecto al spinozismo: ¿dónde subsiste este pensamiento, este *collectivum*, la relación de los particulares con el todo? Ciertamente, no en los particulares, pues cada uno de ellos subsiste por su parte. Si no admitimos esto, entonces tendríamos no solo una especie de multiplicidad en la divinidad, sino una verdadera cantidad incontable. Pero tampoco en el *collectivum*, pues esto conduce a un absurdo evidente. Así pues, si

[64] Lo mismo afirma en *Jerusalem*, II, pp. 30 y ss.

[65] *Inbegriff*.

este *pan*,[66] este conjunto, ha de ser verdadero, debe subsistir en una efectiva unidad trascendental que excluya toda pluralidad, y con ello nos encontraríamos, de un modo completamente inesperado, en el camino habitual de la filosofía escolástica.

Además, hasta ahora siempre creí que según Spinoza solamente lo único infinito tenía verdadera sustancialidad, mientras que lo múltiple finito era mera modificación o pensamiento de lo infinito. Usted parece invertir esto. Usted concede la verdadera sustancialidad a lo particular y, por lo tanto, la totalidad debe ser un mero pensamiento de lo particular. Me hace girar en un círculo, del cual no puedo salir. Pues, en otras oportunidades, usted parece estar de acuerdo conmigo en que según Spinoza solamente es posible una única sustancia infinita trascendental, cuyos atributos son la extensión y el pensamiento infinitos.

Pero la mayor dificultad que encuentro en el sistema de Spinoza consiste en que, según lo comprendo, él pretende hacer surgir lo ilimitado de la reunión de lo limitado.

¿Cómo es posible que el grado sea intensificado a través de la agregación? /207/ ¿Cómo es posible que lo intensivo crezca mediante el incremento de lo extensivo? Si en todo sistema el pasaje de lo infinito a lo finito es difícil de comprender, me parece que, en el sistema de Spinoza, el camino inverso que va de lo finito al infinito intensivo es absolutamente imposible. Mediante el mero incremento, jamás obtendremos una intensificación, aun si lo continuamos al infinito. Si atribuimos una cantidad al grado, entonces esta es una cantidad intensiva, que no puede ser aumentada por medio de la agregación de cosas similares. ¿No confunde el spinozista aquí, evidentemente, los conceptos, al hacer valer la pluralidad en vez de las fuerzas interiores?

[66] Se refiere al lema con el que Lessing caracterizó la posición panteísta spinozista: *hen kai pan* (cf. Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, *op. cit.*, pp. 12 y ss.).

Wolff ha señalado ya, tangencialmente, esta objeción (en la segunda parte de su *Teología natural*);[67] pero hasta donde yo sé, ningún defensor de Spinoza ha respondido todavía a ella.

***

A continuación recibí la respuesta del Sr. Jacobi del 5 de septiembre de 1784, la copia de una *Carta a Hemsterhuis* y finalmente el escrito en alemán dirigido a mí del 21 de abril de 1785 acerca de las consideraciones que le había hecho llegar. En estas cartas ya no se trata de Lessing. Jacobi intenta, en su nombre propio, convencernos a Hemsterhuis y a mí de que la razón especulativa, si es consecuente consigo misma, conduce inevitablemente al spinozismo, y que para abandonar las escarpadas cimas de la metafísica no hay otra salvación más que darle la espalda a toda la filosofía y lanzarse cabeza abajo a las profundidades de la fe.

Acerca del spinozismo y de aquello a lo que este puede conducir, ya me he expresado en mis *Horas matinales*[68] y lo que tengo para decir especialmente acerca de la manera en que Jacobi defiende esta doctrina me lo reservo para otra ocasión. Aquí el público sencillamente debe decidirse entre Jacobi o Lessing, en parte también entre Jacobi y yo.[69] Y dado que el juez debe tener en cuenta todo lo que concierne al asunto, conste aquí el comienzo de la carta de abril de 1785, que Jacobi ha dejado de lado, tal como él admite, porque únicamente contiene el motivo por el cual creyó "que la mejor manera de responder a las 'Consideraciones'

[67] Wolff, C., *Theologia naturalis. Methodo scientifica pertractata*, segunda parte, Frankfurt del Meno/Leipzig, Renger, 1737, §§ 671-716.

[68] Véase Mendelssohn, M., *Horas matinales...*, *op. cit.*, especialmente capítulos 13 y 14.

[69] Efectivamente, Mendelssohn interpreta bien la intención de Jacobi y reformula la disyuntiva que este había planteado entre un racionalismo que conduce al ateísmo, al inmoralismo y a la anarquía, y un fideísmo irracionalista que permite fundamentar un orden moral, religioso y político en términos de: "o Jacobi o Lessing" y "o Jacobi o Mendelssohn".

de Mendelssohn era oponerles una nueva exposición del sistema de Spinoza y concentrarme especialmente en /208/ la *justificación de mi concepto de esta doctrina*".[70]

Al señor Moses Mendelssohn
acerca de las "Consideraciones" que me ha enviado

Antes de que se le permita buscar los puntos débiles de su adversario, es necesario primero encontrar y detener su espada. Usted buscó la mía y movió su arma en círculos sin encontrar resistencia, pues yo no estaba allí frente a usted. Quiero avanzar hacia usted con la defensa recta y tranquila que he adoptado y atacar su círculo únicamente mediante un golpe directo. Si su movimiento circular intercepta mi golpe, recién entonces estaremos en combate.

Basta de alegorías. Sus consideraciones se basan, desde el comienzo hasta el final, en un error que usted no examina. Ya que su concepto de la doctrina de Spinoza no se corresponde con el mío, al menos uno de nosotros dos debe haber comprendido mal esta doctrina. Incluso si en sí mismo no valiera la pena investigar quién de los dos se equivoca o, más aun, si esta no pudiera ser la cuestión, sería sin embargo necesario admitir que la cuestión se encuentra planteada desde el momento en que usted me ha hecho el honor de entrar en discusión conmigo acerca de este tema. Abordar esta cuestión hubiese sido tanto menos costoso e inofensivo, ya que al leer los estos ensayos usted seguramente notará hasta qué punto los escritos de Spinoza se han retirado de su memoria –cosa de la que, por otra parte, usted debería tener alguna conciencia ya desde hace algún tiempo–. En la medida en que usted omite confrontar su concepto del spinozismo con el mío recurriendo a una comparación con el original, usted ha soslayado el asunto mismo. Por lo tanto, todo ha debido quedar vacilante en lo indefinido. Usted no ha podido realmente atacar ningún lugar, mucho menos

[70] Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, *op. cit.*, p. 117.

imponerse. Falta presión, porque no hay verdadera resistencia. ¿Y cuántas cosas diversas no ha mezclado usted a la vez? La falsedad interna de sus propios conceptos o aquello que, según su punto de vista, era falso en el asunto mismo, con la falsedad interna y la supuesta falsedad /209/ externa de mi propia concepción, luego con lo que propiamente nos pertenecía a Lessing y a mí o aquello que podía ser considerado de esta manera. Tan diverso y tan variado, y, dado que todo ello debía mezclarse incesantemente, su escrito no podía ser otra cosa más que muy complicado. Es por eso que, mientras más lo considero, etcétera. [La continuación de la carta se encuentra en las páginas 117 a 166].[71]

***

Se dice que Abraham de Moivre[72] debió solicitar una vez a Newton la demostración de un teorema matemático que él mismo no podía encontrar. Newton estuvo dispuesto a brindársela, pero las premisas de la demostración fueron aun más difíciles de comprender para Moivre que el teorema mismo y, mientras más explicación aquel se esforzaba en darle, menos lograba este seguirlas. A mí me ha sucedido casi lo mismo con Jacobi. Mientras más se disponía a explicarme el verdadero y auténtico spinozismo, menos entendía yo, tanto a él como a su Spinoza. No los comprendía, en el sentido más estricto de la palabra. Pueden acusarme de tonto o de ser un pensador poco profundo, pero yo no comprendo este lenguaje que se transforma ya en trascendental, ya en figurativo. Por todas partes echo de menos una explicación clara de las palabras y una determinación de los conceptos. Todo se me aparece como si

[71] Jacobi incluye estos pasajes iniciales de su carta a Mendelssohn en la segunda edición de su obra y añade una nota en la que explica que no había creído conveniente publicarlos en la primera edición porque se trataba de un texto que asumía un tono duro y porque, además, no se encontraba autorizado a publicar las "Consideraciones" de Mendelssohn, que hubiesen explicado y justificado estas palabras.

[72] Abraham de Moivre (1667-1754), matemático francés.

flotara en el crepúsculo con contornos fluctuantes. Acerca de algunas proposiciones que creí comprender según sus términos, me parecía que no podía decidir si estaba a favor o en contra y, todavía más, que se podía tanto defenderlas como refutarlas con principios iguales; y muchas otras afirmaciones me parecieron evidentemente inadmisibles, de modo que me era imposible creer que había logrado aprehender correctamente su sentido exacto. Por lo tanto, debía permanecer completamente en la duda, acerca de si había logrado -tal como Jacobi lo expresa- encontrar las armas de mi adversario y acerca de si estaba en condiciones de detenerlo. Para introducir solamente algunos ejemplos. En la *Carta a Hemsterhuis* Jacobi hace que su Spinoza demuestre que la voluntad no puede producir ninguna modificación en la naturaleza y pone en su boca las siguientes palabras: "el pensamiento, considerado en su esencia, no es sino el sentimiento del ser. La idea es el sentimiento del ser, en tanto que es determinada, individual, y se encuentra en relación con otros individuos. La voluntad no es más que el sentimiento del ser determinado, actuando como /210/ individuo" (p. 72). Pero, dado que la palabra *ser* en francés es muy ambigua,[73] remitámonos a la traducción que el propio Jacobi ha agregado: "el pensamiento, considerado en su esencia, no es sino el sentimiento del ser".[74] Debo admitir que no comprendo estas palabras en lo más mínimo. Me es mucho más clara la palabra "pensamiento" que las palabras "el sentimiento del ser". ¿Esto significa que el pensamiento, considerado en su esencia, no es otra cosa que la autoconciencia de que uno existe? Así parece cuando comparo este pasaje con la página 140, donde Jacobi expone las mismas ideas en un escrito alemán dirigido a mí: "El pensamiento absoluto es la pura conciencia infinita inmediata en el ser universal, el ser *kat' exochn* o sustancia". También aquí comprendo

[73] La palabra es *être*, pues la carta original de Jacobi a Hemsterhuis se encuentra en francés.

[74] *Das Denken, in seinem Wesen betrachtet, ist nichts anders, als das Sein, das sich fühlet.*

estas ideas únicamente por la mitad, pues no logro aprehender qué significa "ser", "ser por excelencia" o "sustancia". En la nota, Jacobi dice: "La expresión '*le sentiment de l'être*', que la lengua francesa me permitió utilizar en la *Carta a Hemsterhuis*, era más pura y mejor, pues la palabra 'conciencia'[75] parece implicar algo de representación y reflexión que aquí no se da en lo más mínimo" y, para explicar sus ideas introduce aquí un pasaje de la *Crítica de la razón pura*. Sin embargo, según Kant, una conciencia se encuentra únicamente a la base de todos los conceptos, mientras que, según Jacobi, el pensamiento no ha de ser más que esa conciencia misma. Se trata, pues, de dos afirmaciones completamente diferentes. Además, me parece que Spinoza debe admitir representaciones sin conciencia, si es que desea ser consecuente. Pues, ya que según su doctrina todo lo que sucede en el cuerpo a través del movimiento es completamente expresado en el alma armoniosamente a través de representaciones, y ya que es imposible negar que en el cuerpo suceden movimientos de los cuales no tenemos conciencia, necesariamente debe haber representaciones oscuras, latentes, sin ninguna conciencia, y, por lo tanto, según Spinoza, debe haber conceptos sin conciencia y asimismo debe ser completamente posible un pensamiento sin el sentimiento del ser. Lo que se dice acerca de la voluntad me es completamente incomprensible: "La voluntad no es más que el sentimiento del ser determinado, actuando como individuo".[76] En este punto, el sentido literal de la palabra me es tan incomprensible como en la página 98, donde nuevamente aparece la explicación de esta idea. Allí dice: "El pensamiento, como ya he dicho, es el sentimiento del ser. Por lo tanto, todo lo que sucede /211/ en la extensión debe suceder igualmente en el pensamiento. Y todo individuo, todo individuo *realmente existente*, es animado según la proporción de su esencia, según el grado de la fuerza con la que es lo que es". ¿Qué

[75] *Bewußtsein*.

[76] Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza…*, *op. cit.*, p. 72.

es la esencia misma del ser humano o el fundamento de su capacidad o la fuerza con la que es lo que es? Nunca jamás hubiese buscado detrás de estas palabras trascendentales la libertad de la voluntad que Spinoza (p. 96) desea explicar con ellas con el fin de refutarla a su manera. Me era absolutamente imposible ocuparme de estas razones, pues no comprendía el sentido de las palabras.

Acerca del sistema de las causas finales, Jacobi dice en la página 60 que Spinoza lo ha considerado como el mayor delirio del espíritu humano; y en la página 124 le hace decir de su propia boca que la doctrina de las causas finales es un verdadero absurdo. Si todo esto ha de ser tomado en serio, me parece que se trata de la afirmación más osada que jamás haya proferido un mortal. Esto no debería permitírselo ningún hijo de la Tierra, que al igual que nosotros no vive de ambrosía y que al igual que los otros hijos del hombre debe comer pan, dormir y morir. Cuando el filósofo en su especulación se tropieza con una afirmación de tales proporciones, significa, en mi opinión, que es tiempo de que se oriente y vaya en busca del simple entendimiento humano, del cual se ha alejado demasiado.[77]

Ahora bien, según Jacobi, Spinoza no puede ser refutado por ninguna experiencia.[78] "Vemos también que el Sol se mueve alrededor de la Tierra", dice (p. 79). "Dejemos de lado los fenómenos y atengámonos a conocer las cosas tal como son". Pero no hay que rechazar tan absolutamente los

[77] La negación de las causas finales solo podría hacerse, según Mendelssohn, desde el punto de vista divino. Es por eso que, según él, Spinoza conduce a la aniquilación de lo finito. Para remediar este desvío en la especulación filosófica, Mendelssohn propone recurrir al método de orientación según el simple entendimiento humano que expuso en este texto, en sus "Consideraciones" y en sus *Horas matinales*.

[78] *Erfahrung*. Esto no es exacto: según Jacobi, Spinoza no puede ser refutado por medio de razonamientos o argumentaciones. Al contrario: en su opinión, lo que patentiza la falsedad del sistema spinoziano –y por ende de toda filosofía racionalista– es la certeza íntima de la propia libertad, la certeza inmediata de la existencia de Dios. Esta certeza inmediata, a la que él denomina fe o creencia, es un hecho, una convicción que se opone y se distingue de los conocimientos obtenidos demostrativamente.

fenómenos en todos los casos. Al contrario, su testimonio es de la más alta validez, pues considerados como fenómenos expresan una verdad sincera. Es cierto que el Sol gira alrededor de la Tierra, si tenemos en cuenta únicamente a los habitantes de la Tierra y no concluimos a partir de allí que esto debe ser también así para habitantes de otros planetas. ¿Hay intenciones y causas finales en la naturaleza? Si las hay en los seres humanos, si los seres humanos las poseen y las llevan a cabo y si algunas de ellas son llevadas a cabo por sus fuerzas, sus partes constitutivas y sus extremidades, entonces es imposible negar que existan causas finales en la naturaleza. Jacobi desea suprimir las causas finales /212/ en el universo mediante el siguiente razonamiento (p. 104): "Debemos reflexionar acerca de esta organización tan complicada de diferentes cuerpos políticos y debemos investigar qué ha formado el conjunto. Mientras más profundamente reflexionemos [105] al respecto, más veremos resortes ciegos, operaciones maquinales. Pero operaciones que, en realidad, son propias de una máquina comparable a la de la primera mano, cuyas fuerzas se componen ellas mismas y por su propio interés según el grado de sus energías; operaciones propias de una máquina, cuyos resortes poseen, todos, el sentimiento de su acción –sentimiento que se transmiten al comunicarse sus esfuerzos en una progresión necesariamente infinita–. Lo mismo sucede con las lenguas, cuya construcción acabada parece algo prodigioso y, sin embargo, no han sido hechas, en ningún caso, siguiendo las reglas de la gramática".[79] Esta es, pues, la alta sabiduría que Spinoza opone al sistema de las causas finales. Estas son las razones convincentes con las que se atreve a acusarnos a todos nosotros de demencia y locura. Los seres humanos que poseen una

[79] Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, *op. cit.*, pp. 104-106. Estrictamente, en este pasaje, es Spinoza el que habla, no Jacobi. A diferencia de Spinoza, y al igual que Mendelssohn, Jacobi defiende la existencia de causas finales en la naturaleza y afirma que negarlas supone transformar a la mente en mera observadora de las acciones mecánicas del cuerpo.

necesidad social[80] pueden constituir un Estado racional[81] sin que haga falta un acuerdo; los seres humanos que quieren entenderse los unos a los otros pueden lograr, sin recurrir a la gramática, un lenguaje que sea lo bastante ordenado; por lo tanto, también las cosas pueden, sin conocimiento ni intención, chocar entre sí y crear el milagro del gran universo sin ninguna dificultad, al igual que el pintor de La Mettrie ha producido la espuma en la boca de su corcel.[82] Quien no logre ver esto no está en posesión de sus facultades, y el género humano en su conjunto no está en posesión de sus facultades si no quiere comprender este simple razonamiento. ¿Es posible que alguien haya afirmado esto seriamente?

En mi opinión, nada puede ser más incuestionable que la existencia de *causas finales* y la producción de *intenciones* en el mundo sensible que nos rodea así como en nosotros mismos. Me es imposible creer que algún filósofo haya dudado de ello sinceramente. No hace falta más que abrir los ojos, observar cualquier obra de la naturaleza con el grado más mínimo de atención para estar completamente convencido de ello. La cuestión que concierne a la metafísica y que vale la pena investigar es, por lo tanto, la siguiente: si el sistema de las causas finales es demostrable apodícticamente o no. Es decir, si un solo hecho es suficiente /213/ para conducirnos a través de una *vía científica* a concluir que existe una causa final como su fundamento o si, por el contrario, para estar seguros es necesario reunir un gran número de casos particulares hasta que la *inducción* sea patente.

La respuesta a esta pregunta no posee ninguna influencia especial ni en la religión ni en la moral. En lo que res-

[80] *Ein gemeinschaftliches Bedürfnis.*

[81] *Vernünftigen Staatskörper.*

[82] La Mettrie (1709-1751). En su obra *Le Système d'Épicure* [*El sistema de Epicuro*], relata la situación en la que un pintor, que no lograba pintar la espuma en la boca de un corcel, tira el pincel contra el lienzo con un gesto de resignación. El resultado de esta acción es justamente lo que se había propuesto pero no había logrado realizar. El ejemplo ya había aparecido en las *Horas matinales* de Mendelssohn (cf. JubA 3.2, p. 91).

pecta a las consecuencias, es poco importante si estamos convencidos de una verdad de manera apodíctica o mediante una inducción patente. Para un espíritu especulativo, sin embargo, la investigación posee su utilidad y su agrado, y por lo tanto merece ser planteada con toda agudeza y exactitud.[83] Pero que un hombre como Spinoza haya considerado el sistema de las causas finales como un completo delirio y como una idea absolutamente descabellada, y que, por lo tanto, nos denuncie como hombres de poca inteligencia a todos nosotros, que tan firmemente nos atenemos a este sistema, es una provocación bastante insultante, que el defensor quizás pretenda justificar invocando los usos caballerescos del duelo filosófico.

La *Carta a Hemsterhuis*, que Jacobi me había enviado, no tuvo respuesta de mi parte por algún tiempo. En el fondo, todavía no tenía nada para responder. De hecho, la carta no se encontraba dirigida a mí y no la había comprendido, lo cual atribuí a mi poco conocimiento de la lengua francesa. Preferí esperar la respuesta en alemán a mis "Consideraciones" que Jacobi me había prometido. Como tardaba demasiado en llegar, me decidí a publicar mis *Horas matinales*, que entre tanto había terminado de redactar, e hice que se le solicitara a Jacobi que esperara y no redactara su respuesta a mis "Consideraciones" hasta que tuviera la primera parte de esta obra en sus manos. Expresamente le informé en esa misma ocasión que en esta primera parte no habría aún ninguna mención de nuestro intercambio epistolar. En esta primera parte solamente me proponía exponer mis ideas acerca de los *primeros principios del conocimiento*, acerca de la *verdad*, la *apariencia* y el *error*, y examinar en qué medida podían aplicarse al panteísmo. Quizás, pensé,

[83] Esta posición remite al compromiso de Mendelssohn con la *Popularphilosophie*, que se opone a la *Schulphilosophie* y no se preocupa tanto por cómo se obtienen las verdades y los conocimientos, sino por los resultados benéficos que estos pueden tener para la sociedad y las personas que no tienen una formación filosófica formal. Respecto de estas dos tendencias al interior de la Ilustración alemana, véase el estudio preliminar de este libro.

Jacobi encontraría allí el punto en el que ambos coincidiríamos y desde el cual podríamos partir para completar nuestra disputa. Precisamente eso era lo que yo, por mi parte, emprendería en la segunda parte de la obra.[84]

Pero, inmediatamente luego de recibir la carta de Jacobi y su exposición del spinozismo en alemán, me vi obligado a abandonar toda esperanza de /214/ encontrar algún punto de coincidencia con este filósofo.[85] Si el Spinoza francés me era inaccesible, el Spinoza alemán me parecía como encubierto por niebla y nubes. No podía retener ninguna idea; apenas lograba captar alguna, continuaba leyendo y debía abandonarla nuevamente. Por momentos, me parecía que según el Spinoza de Jacobi todas las cosas mudables eran meros pensamientos y representaciones de lo inmutable. Por momentos me parecía que no, que se atribuía a las cosas mudables una existencia objetiva. Sin embargo, se afirmaba que lo infinito no era un agregado de cosas finitas, que mediante el agregado de cosas de menor grado no se obtiene en absoluto un grado mayor, y que por lo tanto *una cantidad infinita jamás puede constituir un ser infinito*. Pero, a pesar de todo esto, todas las cosas mudables junto con lo inmutable debían ser una y la misma sustancia. Luego, en otro lugar, sus palabras me dieron a entender que su ser infinito era un mero *abstractum quid*, un concepto universal, que únicamente era eterno, infinito e inmutable porque se encontraba en todo lo finito y lo mudable y porque debía ser su fundamento. De esta manera, sencillamente lo finito tendría una existencia concreta, mientras que lo infinito sería un concepto, que podría ser distinguido de lo finito. La *unidad absoluta* misma, que él atribuye a su única sustancia posible, en algunos pasajes parecía ser una mera *unidad de abstracción*, comparable tal vez a la *animalidad* en todo animal o la *humanidad* en todo ser humano, que es una unidad desde el punto de

[84] Véase Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, *op. cit.*, p. 167.

[85] Véase la respuesta de Jacobi a las "Consideraciones" de Mendelssohn en *ibid.*, pp. 117 y ss.

vista del concepto pero que, desde el punto de vista de la cosa, en cada individuo ocurriría de manera especial. Es la misma fuerza de gravedad la que hace que se muevan allí los cuerpos celestes y aquí el péndulo del reloj. Desde el punto de vista del concepto, se trata de una y la misma fuerza. Únicamente desde el punto de vista de la cosa esta fuerza debe ser repetida y reproducida en cada individuo concreto si es que ha de producir cambios tan variados. Así pues, me pareció que la unidad de Spinoza debía ser tomada solamente desde el punto de vista del concepto, pues aquello en lo que todo lo mudable convendría es, desde el punto de vista del concepto, uno y lo mismo, aunque al mismo tiempo, desde el punto de vista de la cosa, sea repetido en cada individuo. Sin embargo, me era imposible poner en concordancia estos conceptos con otros pasajes del escrito. En una palabra, me encontraba como deambulando en círculos y no podía apoyar firmemente mis pies en ningún lugar. Así pues, me vi /215/ en la necesidad de permitir el ingreso de más combatientes y árbitros a nuestro ejercicio de combate y el 24 de marzo de 1785 le escribí la siguiente carta a nuestra amiga en común:

"Junto con esta carta, usted recibe ***[86] una parte de mi manuscrito, el cual estoy decidido a dar a la imprenta. ¿Sería usted tan amable de hacérselo llegar a ***[87] para la censura? No tengo ningún amigo filósofo que sea capaz de decirme la verdad acerca de este asunto con más sinceridad, con más amor por la verdad y capacidad crítica, es decir, que posea una mejor voluntad y mejores facultades para ello. Ruéguele, queridísima amiga, que me dedique sus anotaciones marginales y me envíe el manuscrito con todas las indicaciones que considere que puedan mejorarlo, tan pronto como pueda. La continuación ha de llegar próximamente. No puedo hacer que Jacobi vea este manuscrito; debe tener el escrito totalmente impreso ante sus ojos. Paso a comunicarle inmediatamente la causa de ello.

[86] Mendelssohn suprime "queridísima Elise".
[87] Johann A. H. Reimarus.

"Con Jacobi sucede algo extraño. Mientras más explicaciones me brinda, menos lo comprendo. Su *Carta a Hemsterhuis* no la he comprendido, en el sentido más literal de la palabra, y hace algunos días he recibido de su parte un ensayo muy detallado que ha de servir como explicación de aquella carta y al mismo tiempo como respuesta a mis 'Consideraciones' contra su sistema y –no me avergüenzo al admitirlo– comprendo este ensayo aun menos. ¿Qué hacer entonces? Si hablamos diferentes idiomas y no nos comprendemos el uno al otro, entonces no lograremos ponernos de acuerdo jamás. A esto se añade que, por momentos, Jacobi parece ponerse vehemente y entrar en una especie de acaloramiento, aunque esto también puede interpretarse como un modo de que la polémica se vuelva más vivaz. En el fondo, el corazón puede estar siempre libre de petulancia y del deseo de tener siempre la razón.

"Sea como fuere, para evitar la confusión debo primero exponer mis principios, antes de ocuparme de Jacobi. Así pues, publico la primera parte de mis *Horas matinales*, donde *no hago todavía ninguna mención de nuestra correspondencia;* sin embargo, toco el tema del spinozismo e intento refutarlo. *Nuestra correspondencia la reservo para la segunda parte, que /216/ ha de aparecer un año más tarde.* Quizás en este tiempo aprenda a comprender mejor a Jacobi o tenga la dicha de ponerme de acuerdo en algún punto con él. Antes de enfrentarnos en una competencia, debemos encontrarnos en un lugar determinado."

El lector imparcial podrá juzgar si, luego de todo lo que ha sucedido entre nosotros, la preocupación que Jacobi expone en la página 176 estaba justificada y con qué derecho ha publicado una correspondencia privada sin consultar previamente a aquellos que se encontraban involucrados en ella. "Yo no podía", dice Jacobi, "permitirle a él, solo y unilateralmente, *comenzar la discusión como corresponde* y poner en evidencia *por qué motivo tantos pasajes* [de mis escritos] *le eran absolutamente incomprensibles y continuaban escapando a su comprensión mientras más expli-*

caciones le daba. Mucho menos podía yo admitir que se estableciera un *status controversiae* en el que a mí se me presentaba, por decirlo así, como el *advocatum diaboli*, sin ofrecer al mismo tiempo el origen completo de la discusión, que debía ser correctamente planteada. Para mí era sumamente importante que se comprendiera de manera clara en qué sentido yo había tomado partido por Spinoza y que de lo que se trataba era única y exclusivamente de la filosofía especulativa contra la filosofía especulativa o, mejor dicho, de *metafísica pura* contra *metafísica pura*".[88] Jacobi había recibido el 26 de marzo de mi propia mano la promesa de que en esta primera parte de mi libro no haría la más mínima mención de nuestra correspondencia y que por lo tanto tampoco se trataría acerca de sus exposiciones ni se discutiría si estas eran comprensibles o incomprensibles, tal como él mismo lo cita en la página 167. Y si nuestra amiga, tal como es de suponer, le había comunicado también mi escrito del 24 de mayo, entonces él contaba con una repetición de mi promesa de que nuestra polémica sería abordada recién en la segunda parte, promesa a la que yo no podía faltar sin una manifiesta hipocresía. Mis *Horas matinales* se encuentran ahora publicadas y se observa que no ha sucedido nada de lo que Jacobi había temido. ¿Dónde he dicho que pretendo mostrar *públicamente* por qué motivos algunos de sus escritos me parecen absolutamente incomprensibles, etcétera? Jacobi mismo cita mi carta en la página 175, donde yo había escrito sencillamente: /217/ "*se pondría en evidencia por qué motivos...*". Efectivamente, una vez que yo hubiera establecido según mi punto de vista el *status controversiae* respecto del panteísmo en general en la primera parte de mi libro, inmediatamente sería evidente por qué motivos no nos comprendíamos mutuamente. Pero Jacobi no tenía nada que temer acerca de cuán correcta o cuán incorrectamente yo establecería el *status controversiae*. Este se refería únicamente al panteísmo en general

[88] Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, *op. cit.*, pp. 176-177.

y no a Jacobi en particular, quien hubiese tenido tiempo todavía de instruirnos, al público y a mí mismo, con un planteo mejor si me hubiese atrapado transitando una vía errónea y no se hubiese apurado a publicar un intercambio epistolar privado. Todavía menos podía temer Jacobi que yo lo haría aparecer como un defensor del ateísmo. Aun si yo no hubiese prometido que no haría mención de nuestra polémica, jamás habría dado motivo para una acusación tan vergonzosa. ¿Qué podía moverme a arruinar la reputación de un hombre que jamás me había hecho ningún mal, ante todo el mundo y para toda la posteridad? En el camino que he decidido tomar para transitar este mundo y del cual ya casi he alcanzado el final, estoy seguro de que Jacobi nunca será un obstáculo, y si él me ha creído capaz de sentir alegría por el mal ajeno, al punto de poder quebrarle una pierna a un inocente para reírme de su caída, entonces jamás debió haber buscado entrar en contacto conmigo ni mantener conmigo un intercambio epistolar.

Por otra parte, si efectivamente es tan importante, como Jacobi afirma, determinar si y de qué forma se toma partido por Spinoza y se intenta defender su doctrina, ¿por qué se cree entonces autorizado a presentar a nuestro amigo Lessing como el auténtico *advocatum diaboli*, como él mismo lo llama, a calumniar a un difunto que ya no puede defenderse y contra el cual no puede aducir otras pruebas más que un diálogo oral y ningún otro testigo más que su propia persona?

En una palabra, logro comprender los principios prácticos de Jacobi tan poco como sus principios teóricos. Teniendo en cuenta las circunstancias en las que nos hallamos, creo que no conseguiremos nada mediante la disputa y que sería mejor, por lo tanto, admitir nuestras diferencias. Él retorna a la fe de sus padres, obliga a la razón desenfrenada[89] a obedecer al poder de la creencia triunfante, elimina toda duda, tal como lo hace en el apartado final de su libro, apelando a la autoridad y a dictáme-

[89] *Die schwermäulige Vernunft.*

nes no justificados, /218/ *bendice y concluye* su retorno infantil (p. 213) con las palabras de la boca *piadosa y angelical* de Lavater.

Yo, por mi parte, permanezco en mi incredulidad judía, no le adjudico a ningún mortal una boca angelical y ni siquiera deseo depender de la autoridad de un arcángel cuando se trata de la verdad eterna en la cual se funda la felicidad humana. Por lo tanto aquí he de avanzar a paso firme o tropezar, pero siempre por mis propios medios. O mejor aun, ya que, tal como dice Jacobi, todos hemos nacido en la fe,[90] también yo retorno a la fe de mis padres, la cual, de acuerdo con el sentido originario de la palabra, no consiste en una fe en doctrinas y opiniones sino en una confianza total y en una absoluta seguridad respecto de los atributos de Dios. Deposito una confianza plena y sin límites en la omnipotencia de Dios, que ha podido conferir al ser humano las fuerzas necesarias para reconocer la verdad en la que se fundamenta su felicidad, y experimento una certidumbre infantil de que, con su gran misericordia, haya querido conferirme esas fuerzas. Fortalecido por esta creencia inconmovible, busco una enseñanza y una convicción en la que pueda encontrarla. ¡Que sea el precio de la infinita bondad de mi creador! *Creo* haberla encontrado y *creo* que puede encontrarla todo aquel que busca con los ojos abiertos y que no quiere, él mismo, tapar la luz. Esto es todo lo que tengo para decir respecto de mí mismo.

En cuanto a nuestro amigo Lessing, al final su destino no se encuentra tan amenazado como podríamos haber temido al principio. Jacobi le atribuye una compañía con la cual él mismo no se hubiese sentido incómodo. De acuerdo con un documento que inserta en la página 170, afirma que el spinozismo es un ateísmo, pero, según él, la filosofía de un Leibniz o de un Wolff no sería menos fatalista que la de Spinoza, pues, tal como él lo dice, aquella conduce al investigador perseverante a los principios del fatalismo. En definitiva, añade, *todos los caminos de la demostración*

[90] Cf. *ibid.*, p. 162.

conducen al fatalismo.[91] Es poco probable que el espíritu de Lessing, que normalmente tanto disfrutaba del trato con hombres infames, pueda temer ahora aburrirse en su compañía. Que regrese entonces en paz a su silenciosa morada, rodeado de hombres que, al igual que él, han transitado el camino de la demostración y que, al igual que él, han tenido algo de confianza en la razón.[92]

[91] Cf. *ibid.*, p. 172.

[92] La defensa final de Lessing por parte de Mendelssohn apela, como es claro, al hecho de que su amigo, por más que disfrutara de las paradojas y gustara de defender puntos de vista poco ortodoxos, estaba comprometido con la vía de la demostración y confiaba en la razón como la única facultad que permite acceder a la verdad.

Friedrich Heinrich Jacobi

wider

Mendelssohns Beschuldigungen

betreffend die Briefe

über die

Lehre des Spinoza.

Hoc nimirum est illud, quod non longe a *gradibus Aureliis* hæc causa dicitur: ob hoc crimen hic locus abs te, Læli, atque illa turba quæsita est. Scis quanta sit manus, quanta concordia, quantum valeat in concionibus. Summissa voce agam, tantum ut judices audiant.

CICERO, *pro L. Flacco.*

Leipzig, 1786.
bey Georg Joachim Goeschen.

FRIEDRICH HEINRICH JACOBI

RESPUESTA A LAS ACUSACIONES DE MENDELSSOHN ACERCA DE LAS *CARTAS SOBRE LA DOCTRINA DE SPINOZA*[1]

(EXTRACTOS)

> Hoc nimirum est illud, quod longe a gradibus Aureliis haec causa dictur: ob hoc crimen hic locus abs te, Laeli, atque illa turba quaesita est. Scis quanta sit manus, quanta concordia, quantum valeat in concionibus. Sumissa voce agam, tantum ut judices audiant.
>
> CICERÓN, *A favor de Lucio Flacco*[2]

[1] Texto original: Friedrich Heinrich Jacobi, *Wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza*, Leipzig, Georg Joachim Goeschen, 1786. Una segunda edición, con algunas modificaciones, apareció en 1819 incluida en el tomo IV.2 de las *Obras* de Jacobi (Jacobi, Friedrich Heinrich, *Werke*, editado por Köppen, F., Jacobi, F. H. y Roth, F. V., 6 tomos, Leipzig, Gerhard Fleischer, 1812-1825, t. IV.2, pp. 171-276) con el título *Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings* [*Contra las acusaciones de Mendelssohn en su carta a los amigos de Lessing*]. Me baso en el texto de la primera edición. Como base textual, sigo la edición canónica: Jacobi, F. H., *Werke*, editado por Klaus Hammacher y Walter Jaeschke, Hamburgo, Meiner/Frommann-Holzboog, 1998, t. I.

[2] "He aquí por qué se ventila este proceso junto a la escalinata de Aureliano; por qué has escogido, Lelio, este sitio y buscado la multitud que nos rodea. Ya sabéis cuál es su número, su unión y lo que influyen en nuestras asambleas. Hablaré en voz baja para que solo me oigan los jueces". Cicerón, M. T., *A favor de Lucio Flacco*, XXVIII, en *Obras completas*, traducción de J. B. Calvo, Buenos Aires, Ed. Anaconda, 1946, p. 514. La cita hace referencia a la reacción de los ilustrados de Berlín contra Jacobi, acusado en diversas reseñas de haber precipitado la muerte de Mendelssohn. Al respecto, véase el estudio preliminar de este libro.

/I/ PREFACIO

El ser humano experimenta un deseo natural de encontrar también en otros su propia manera de pensar, o de suscitarla en ellos. En la mayoría de los casos, soporta más pacientemente cuando se actúa contra su provecho que cuando se juzga contra su opinión. Mientras más vivaz y detallada es la representación de los fundamentos de nuestra opinión, mientras nuestra conciencia más tiende a identificarse con la conciencia de nuestros juicios, más y más crece la repugnancia respecto de todo aquello que amenaza con ponerlos en duda. Pues con ello nuestra conciencia misma, nuestra existencia entera, parece encontrarse en peligro.

/II/ Es, por lo tanto, igualmente natural la persecución que experimenta aquel que entra en escena proclamando verdades contrarias a las doctrinas dominantes. Aquellos que no lo comprenden, lo menosprecian y se burlan de él. No conciben cómo puede ser que un hombre se encuentre tan desprovisto de entendimiento, tan ciego y equivocado. Los otros se enfadan en la medida en que sienten que su verdad es puesta en peligro por principios contrarios y en la medida en que sus convicciones se encuentran más o menos amenazadas por ellos.*

* "Cuando el prejuicio o las ideas preponderantes en dos mentes difieren totalmente, si las ideas de una pretenden entrar en la otra, enseguida se escurren en ella sin hacerle propiamente ni un bien ni un mal, y todo efecto que esta diferencia podrá producir será o la piedad o el desprecio, según la persona. Pero cuando las ideas no son tan heterogéneas o diferentes, logran entrar más o menos en la otra mente y modifican algunas de las ideas que allí se encuentran, al mezclarse más o menos con ellas, y desordenan las otras ideas. Es la sensación desagradable de este desorden, la percepción tácita de la posibilidad de que la idea preponderante, la idea Reina misma, pueda correr riesgo de ser destronada, lo que hace surgir no las pasiones internas de la piedad o del desprecio, sino los furores del odio y las persecuciones más crueles" (*Alexis o acerca de la Edad de Oro*). Me he decidido a traducir al alemán este excelente escrito de mi amigo Hemsterhuis y, de acuerdo con la autorización con la que ya cuento, también publicaré el original francés. También tengo

/III/ Pero nadie debe dejarse desalentar por esto. Alguna aprobación siempre recibe la verdad que es presentada profundamente. Es posible encontrar aquí y allá ciertos espíritus que, cuando ningún interés exterior se lo impide, logran al menos aprehender /IV/ aquello que puede coexistir con sus principios, sus prejuicios o sus opiniones predilectas. No todos defienden la misma parte, sino que prácticamente cada uno elige una distinta, la cual puesta en relación con otras anula la posibilidad de otras relaciones. De este modo, poco a poco la totalidad se pone en circulación, se desarrolla y se transforma, se perfecciona y se mejora, y el conocimiento adquiere paulatinamente cada vez más perfección y cada vez más progreso.

En lo que se refiere a mi *Spinoza* y *antispinoza*, en su mayor parte, me he limitado a recordar y a establecer nuevas conexiones acerca de ciertas cosas olvidadas y otras que no habían sido lo suficientemente examinadas a pesar de haber sido ya dichas. Se me acusa, sin embargo, de la más escandalosa paradoja. Por lo tanto, no puede haber nada de improcedente en el hecho de que busque algún consuelo en la verdad histórica que acabo de mencionar y la refiera de alguna manera, no a mí mismo, sino /V/ al acontecimiento que me concierne.

Una extraordinaria fortuna se me ha concedido en relación con este propósito. El presente escrito se encontraba concluido y más de la mitad ya impreso cuando tuve noticias de una investigación crítica de los resultados de las filosofías de Jacobi y de Mendelssohn,[3] la cual expone a

esperanzas de que aparezca una nueva edición de la *Carta sobre el hombre y sus relaciones*, con anotaciones y comentarios del autor, que, si no es publicada con el *Alexis*, aparecerá este año bajo la tutela de Diotima. [Nota de MJS: Jacobi cita de F. Hemsterhuis, *Alexis ou De l'âge d'or* (*Alexis o acerca de la Edad de Oro*), París, 1787, y hace referencia a Hemsterhuis, F., *Lettre sur l'homme et ses rapports* (*Carta sobre el hombre y sus relaciones*), París, 1772.]

[3] Jacobi se refiere al texto de Thomas Wizenmann, *Los resultados de las filosofías de Jacobi y de Mendelssohn*. Más adelante se incluye la traducción de una selección de esta obra. Al respecto, véase el estudio preliminar de este libro.

fondo y por completo mi verdadero pensamiento, con una claridad encomiable y que evidencia a su autor como un pensador independiente de primer orden, un hombre en el sentido más noble de la palabra. Esta investigación crítica aparecerá en la próxima feria de Jubilate[4] y cumple con lo que he prometido en mi escrito sobre Lessing y Spinoza (páginas 179 y 180)[5] –y que, desde entonces, me han requerido repetidas veces– mucho mejor de lo que yo mismo hubiera sido capaz.

Puede ser que este hombre excelente, /VI/ ante cuyo genio me inclino, deba soportar cosas aun más graves que las que yo he debido pasar. Es imposible que le sucedan cosas mejores, ya que los jueces públicos de la nación alemana se han comprometido casi universalmente de manera tal que ya no tienen posibilidad de retroceder, al punto de no avergonzarse de afirmar que el ateísmo se deriva de la doctrina de Spinoza solo violentándola.[6] Incluso aquellos que atacaban todos los flancos de la filosofía de Mendelssohn, así como su spinozismo mal hecho,[7] elogiaban sin embargo este hacer mal mismo, lo honrado y filantrópico del acto. Además, todas las ceremonias de su socratización y de su endiosamiento fueron repetidas e imitadas de una manera tal que recuerda demasiado a la preocupación de Demetrio de Éfeso, que lleno de ira, exclamó y proclamó: "¡Grande

[4] *Jubilatenmesse*. El tercer domingo después de Pascuas.

[5] En sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, Jacobi anticipa la aparición de una serie de diálogos en los que abordará con más profundidad algunos temas que allí habían quedado sin desarrollar. Esto lo realiza en su obra *David Hume. Sobre la creencia; o idealismo y realismo*, Breslau, 1786 (incluida en JW II).

[6] Mendelssohn se refiere a la necrológica que Biester y Gedike publican en *Berlinische Monatsschrift*, mayo de 1786 (pp. 213 y ss.) y al escrito de Scholten, aparecido en ese mismo número de la revista (cf. "Ueber Moses Mendelssohn. Schreiben des königl. Preußischen Generals von Scholten an den jüdischen Kaufmann D. F. in Berlin", *Berlinische Monatsschrift*, mayo de 1786, pp. 401 y ss.). Ambos acusan a Jacobi y critican su libro sobre Spinoza denunciando paradojas y errores.

[7] *Missgetanen Spinozismus*.

es la Diana de Éfeso! Para producir un gran alboroto y un asalto unánime".* *En /VII/ este contexto, a un tercero ha de irle muy mal.*[8]

Puede ser que luego de la aparición de este libro y de los *Resultados*, suceda que el griterío se redoble de un lado mientras que del otro recién comience. Al final, vendrá un silencio. Qué ha de seguir a este silencio, lo sé con la más íntima certeza.

Entretanto, dejo que mi huevo de avestruz descanse tranquilo en la arena. Las urracas y los páridos no lo pisotearán; tampoco los estorninos ni los cuervos podrán romperlo con sus picos ni hacerlo rodar.[9] La tarea de revelar su contenido está reservada para la luz que gobierna el día.[10]

Düsseldorf, 19 de abril de 1786.

* Hechos de los apóstoles, 19:23-32.

[8] El pasaje del Nuevo Testamento al que hace referencia Jacobi relata que Demetrio, un platero que fabricaba figuritas de plata del templo de Artemisa, generó un tumulto en Éfeso con motivo de la visita de Pablo y sus discípulos a esa ciudad, al denunciarlos como los culpables del desprestigio de ese templo y su diosa. La multitud apresó a Gayo y a Aristarco, compañeros de viaje de Pablo, quien, por su parte, fue convencido por sus discípulos de no aparecer frente a la multitud enardecida.

[9] Este libro incluye en su última página un grabado que muestra la imagen de un huevo de avestruz en la arena rodeado de cuervos y aves carroñeras que intentan romperlo con su pico mientras el avestruz observa la escena en calma, escondido entre los arbustos. Estas afirmaciones del prólogo se conectan con el último párrafo del escrito, que presagia una batalla desigual en la que él se encuentra solo frente a una legión. Pero Jacobi confía en que, si bien es probable que él resulte vencido, sus ideas no lo sean tan fácilmente.

[10] Al igual que en sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, Jacobi se adueña de la imagen propia de la Ilustración y presenta su propia posición como la de la verdad iluminadora.

/69/ [...] ¡Ocupémonos ahora de nuestro asunto![11] Lessing ha sido presentado públicamente como un defensor del teísmo:[12]

[11] Jacobi dedica las primeras páginas de su escrito a reproducir una carta a Elise Reimarus del 7 de noviembre de 1785 (cf. pp. 1-10), en la que responde al reproche de haber traicionado la confianza de Lessing dando a conocer una conversación que ellos habían mantenido en privado. Jacobi responde que esto no había sido así, sino que su hermana, que lo había acompañado en su viaje, se encontraba presente, y que incluso Lessing no había guardado silencio cuando fueron interrumpidos por el director Wolke. Además, declara que él estaba seguro de que Lessing se había expresado de un modo similar frente a otras personas. Pero Jacobi añade a esto la afirmación de que él era más fiel a Lessing, a quien aceptaba y veneraba tal como había sido, que Mendelssohn, que pretendía hacer de él un partidario de un panteísmo purificado que no tenía sentido. Es por eso que Jacobi afirma que está seguro de haber hecho un bien al exponer públicamente el verdadero credo filosófico de un gran hombre.

A lo largo de las páginas siguientes, Jacobi responde minuciosamente a las acusaciones de Mendelssohn en cinco puntos, citando extensos pasajes de *A los amigos de Lessing* y haciendo referencia a muchas de las cartas que circularon entre ellos. En primer lugar, Jacobi interpreta que Mendelssohn lo acusa de haberle impuesto la noticia del spinozismo de Lessing con la intención de iniciar un proceso en contra del pobre Lessing. A esto Jacobi responde que no fue él, sino Elise Reimarus, quien decidió comunicarle a Mendelssohn la noticia del spinozismo de Lessing (cf. pp. 10-15). En segundo lugar, Jacobi expresa su sorpresa frente a la afirmación por parte de Mendelssohn de que Lessing es irreconocible en el diálogo que él le había hecho llegar. Para refutarlo, aduce diferentes testimonios de gente que lo había conocido y que admite reconocer a Lessing en su relato (cf. pp. 15-27). En tercer lugar, Jacobi examina la afirmación de Mendelssohn según la cual él no se había sorprendido al enterarse del spinozismo de Lessing. Jacobi señala que su contrincante justifica esto porque, según él, Lessing había sido partidario de un spinozismo depurado que Jacobi considera una interpretación incorrecta de esta doctrina (pp. 27-36). En cuarto lugar, Jacobi se ocupa de la acusación de proselitismo. En efecto, Mendelssohn lo critica diciendo que su único objetivo había sido reconducir a aquellos que se han perdido en la especulación hacia el ámbito de la fe. Jacobi responde que esto proviene de un prejuicio de su contrincante, que prefiere considerarse a él mismo y a Lessing como víctimas de un complot antes que hacer el esfuerzo de comprender la posición que él sostiene (pp. 36-57). Finalmente, en quinto lugar, Jacobi se ocupa de la acusación según la cual él ha denunciado a Lessing ante el mundo como un ateo, un blasfemo y un hereje. A esto Jacobi responde que en ningún pasaje de su libro aparece tal acusación y que, al contrario, es Mendelssohn quien lo acusa de hereje y traiciona su verdadero credo filosófico. Pues, según Jacobi, a partir de las afirma

1. Porque ha editado los *Fragmentos*.[13]
2. Porque ha escrito el *Natán*.[14]

"¿Quién ha defendido más fielmente las verdades de la religión racional –hace decir Mendelssohn /70/ al Amigo D.,* –que él, el defensor del fragmentista, el creador de *Natán*? [...] Con la defensa del fragmentista, Lessing parece haber adoptado todas sus convicciones. Ya en sus escritos más tempranos es posible reconocer que para él las verdades racionales de la religión y de la moral eran las más sagradas y las más inviolables. Pero después de que entrara en contacto con el autor de los *Fragmentos*, puede verse en sus escritos, especialmente en los ensayos que compuso

ciones de Mendelssohn puede suponerse que él atribuye entendimiento y voluntad a la naturaleza divina y que considera a Dios como diferente del mundo creado. Esta posición es, según Jacobi, evidentemente incompatible con la posición de Spinoza, la cual, correctamente comprendida, es un ateísmo. De modo que proponer la posibilidad de ser spinozista y judío ortodoxo, como hace Mendelssohn en sus *Horas matinales* (véase el cap. 15), y defender la posibilidad de un spinozismo purificado que no se oponga a la religión es algo que no tiene sentido (pp. 57-69). Luego de este análisis, Jacobi pasa a abordar lo que él considera que es la cuestión fundamental de la polémica.

[12] Jacobi utiliza a lo largo de este escrito la palabra *Theismus*, al igual que lo había hecho Mendelssohn, como un sinónimo de *Deismus* (véase Mendelssohn, M., *An die Freunde Lessings, Ein Anhang zu Herrn Jacobis Briefwechsel über die Lehre des Spinoza* [*A los amigos de Lessing*], prefacio de Johann Jakob Engel, Berlín, Christian Friedrich Voss, 1786, p. 187). Ahora bien, dado que Mendelssohn afirma que Lessing había sido un defensor de la religión natural, esto es, de la posibilidad de fundar una religión únicamente sobre la base de conocimientos racionales, sin lugar para la revelación, sin necesidad de recurrir a la fe o a la creencia, su posición debe ser estrictamente caracterizada como deísta. Por lo tanto, a continuación traduzco el término *Theismus* por deísmo, cuando el contexto indica que Jacobi hace referencia a esta posición.

[13] Se refiere a la serie de *Fragmentos de un anónimo* de H. S. Reimarus, editados por Lessing. Véase la nota 27 del estudio preliminar.

[14] Lessing, G. E., *Nathan der Weise* [*Natán el sabio*], Hamburgo, 1779.

* Mendelssohn, *Horas matinales*, pp. 260-261. [Nota de MJS: Mendelssohn, M., *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* [*Horas matinales o lecciones acerca de la existencia de Dios*], Berlín, Christian Friedrich Voss, 1786, JubA 3.2, pp. 125-126. El amigo al que Jacobi se refiere es el personaje introducido por Mendelssohn en el capítulo 14 de sus *Horas matinales*.]

en defensa de su amigo o huésped –como él lo llamaba–, la misma tranquila convicción que a este le era tan propia, el mismo rechazo desprejuiciado de todo escepticismo, la intención de recorrer la misma senda del sano entendimiento humano hacia las verdades de la religión natural."

Quisiera responder como Lessing mismo ha respondido alguna vez: "Una cosa es /71/ ser pastor; otra cosa es ser bibliotecario. [...] Yo doy a conocer lo que es desconocido [...]; hoy, un escrito muy cristiano de Berenger; mañana, unos *Fragmentos* muy anticristianos. Y poco me importa si se considera que esto es importante y aquello no lo es, si esto beneficia a uno o aquello perjudica a otro. Útil y nocivo son conceptos tan relativos como grande y pequeño".*

Pero, al asumir la defensa del fragmentista, Lessing "parece haber adoptado todas sus convicciones".[15]

No comprendo esto del todo. En la página anterior se dice: "Su adhesión [del fragmentista] a la religión natural era tal que, a causa del ardor con que la defendía, no estaba dispuesto a soportar ninguna religión revelada a su lado".[16] ¿Hay que deducir que Lessing adhirió a la religión natural simplemente por el ardor con el que se opuso /72/ a toda religión revelada? ¡Solamente *deducir*! ¡Y deducir únicamente *de esta manera determinada*! Pues así también podría atribuírsele una adhesión semejante a Spinoza, quien en su *Tratado teológico político* ha dado testimonio de un ardor mucho mayor que el de Lessing contra toda religión revelada, aun si al hacerlo tuvo el cuidado de conservar todas las palabras y expresiones religiosas y de no negar el nombre

* *Ruego* luego de *Una parábola*. [Nota de MJS: Lessing, G. E., *Eine Parabel Nebst einer kleinen Bitte, und einem eventualen Absagungsschreiben an den Herrn Pastor Goeze, in Hamburg* (*Una parábola, con un pequeño ruego y una eventual despedida. Al señor pastor Goeze, de Hamburgo*), 1777, en LM XIII, pp. 96-97. Se trata de la primera respuesta de Lessing al pastor Goeze en la polémica sobre los *Fragmentos*. Al respecto, véase la nota 27 del Estudio preliminar y la nota 27 a las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*. Luego de presentar la parábola, Lessing introduce un "Ruego", que es lo que Jacobi cita aquí.]

[15] Cf. Mendelssohn, M., *Horas matinales...*, *op. cit.*, pp. 125-126.

[16] *Ibid.*, p. 125.

de un cristiano. Pero si no hemos de deducir de este modo la adhesión de Lessing a la religión natural, ¿a partir de qué hemos de probarla entonces? ¿Dónde se encuentra siquiera un pasaje, menos aun, un escrito suyo que se haya propuesto presentar las verdades del deísmo? Sé muy bien con qué atención busqué en todo lo que aparecía publicado de Lessing, luego de que la publicación de su tratado titulado *Leibniz acerca de las penas eternas* y sus *Objeciones a Wissowatius*[17] hubiesen logrado atraer fuertemente mi atención hacia este asunto. Esta se volvió aun más curiosa luego de la aparición de los *Ensayos filosóficos* del joven Jerusalem[18] /73/ y a causa de las palabras con las que Lessing concluye su apéndice al *Ensayo sobre la libertad*: "Así, desde el punto de vista de la moral, este sistema [de una necesidad absoluta de la acción humana]* se encuentra protegido. Ahora bien, ¿no podría la especulación realizar otras objeciones diferentes en su contra? Y objeciones tales que únicamente pueden resolverse con un segundo sistema, que también resulta desconcertante para la mirada del hombre común. Esto era lo que tan frecuentemente prolongaba nuestra conversación y que no puede ser resumido

[17] Lessing, G. E., *Leibniz von den ewigen Strafen* [*Leibniz acerca de las penas eternas*] en LM XI y *Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreifältigkeit* [*Objeciones contra la Trinidad de Andrés Wissowatius*] en LM XII, pp. 74 y ss. Ambas obras fueron publicadas por Lessing en 1773, en la primera y la segunda *Contribución* de los fondos de la Biblioteca de Wolfenbüttel, respectivamente.

[18] En 1776 Lessing publicó los principales escritos de su amigo Karl Wilhelm Jerusalem (1747 -1772), jurista y filósofo hijo de J. F. W. Jerusalem, conocido pastor protestante de Braunschweig y amigo de Lessing. Véase Jerusalem, K. W., *Philosohische Aufsätze* [*Ensayos filosóficos*], Braunschweig, 1776, en LM XII. La historia del joven Karl W. Jerusalem inspiró el *Werther* de Goethe. En 1771 Jerusalem se trasladó a Wetzlar, donde se desempeñó como secretario de la legación del Duque de Braunschweig en la Corte Imperial de Justicia. Allí se enamoró de Elisabeth Herd, una mujer casada. Sumido en la melancolía a causa de la imposibilidad de su amor, se suicidó en 1772. Sobre su escritorio se encontró abierta la obra de teatro de Lessing, *Emilia Galotti*.

* Quien desee consultar y juzgar el pasaje no debe leer únicamente el apéndice sino también el ensayo mismo y familiarizarse con el escrito al que este ensayo se refiere.

aquí en pocas palabras".[19] Suficiente. Busqué inútilmente algo que pudiera brindarme una información satisfactoria acerca del sistema de Lessing. Por todas partes encontré el deísmo presupuesto, sin una confesión propia, sin una adhesión significativa, /74/ sin ninguna palabra decisiva respecto de sus principios. Todo lo relacionado a ello era sostenido de la manera más imprecisa e incierta que pueda concebirse. "¡Exactamente!", responde Mendelssohn o el amigo D. "Esto se debe a la misma tranquila convicción que a este le era tan propia, el mismo rechazo desprejuiciado de todo escepticismo, la intención de recorrer la misma senda del sano entendimiento humano hacia las verdades de la religión natural".[20] ¡Oh! ¡Qué señor de la casa más inteligente! ¡Oh! ¡Qué sabio sin hipocresía y sin engaño!

¿Pero *Natán*? ¡Natán! Este "anti-*Cándido*", "esta espléndida oda a la Providencia, este esfuerzo por justificar las vías de Dios ante los seres humanos", donde la verdadera doctrina de la Providencia y del gobierno de Dios son presentadas "de un modo absolutamente patente –con toda la claridad del filósofo didáctico y al mismo tiempo con toda la energía del poeta dramático–",[21] etcétera.

Mendelssohn hace referencia a este *Natán* /75/ tan frecuentemente y yo, por mi parte, no puedo evitar que esto únicamente me remita a la historia de un conocido inglés –el conde de Marlborough–[22] quien, para argumentar contra Burnet acerca de un hecho de la historia de su patria del que nadie tenía ningún conocimiento, remite a la *indiscutible* autoridad de Shakespeare. Del mismo modo, también Voltaire podría ser considerado como un fervoroso testigo del cristianismo, a causa de sus dramas *Alzira* y *Zaire*.[23]

Sin embargo, me apenaría mucho considerar las cosas únicamente desde este punto de vista.

¿*Natán*, un himno a la Providencia? ¿Quién, antes que Mendelssohn, lo ha considerado como tal? El propósito de este drama es tan evidente que golpea a cada lector. Su propósito es volver sospechoso el espíritu de toda revelación y exponer bajo una luz hostil cada sistema de religión, sin hacer diferencias, en tanto que *sistema*. El /76/ deísmo, en cuanto se transforma en un sistema, en cuanto deviene formal, no se encuentra excluido de ello. Lo que vale contra las otras religiones vale también en su contra. Incluso debe hacerse aun más fanático[24] que todas las religiones fundadas en la tradición, pues su hermetismo, su soberbia y su desprecio, de acuerdo a la naturaleza de las cosas, superan a todas las demás.[25] Así pues, ¡hay que deshacerse de la forma! Y únicamente se mantiene la proposición según la cual *el mejor hombre siempre tiene la*

[19] Lessing, G. E., "Añadidos del editor", en Jerusalem, K. W., *Philosophische Aufsätze* [*Ensayos filosóficos*], *op. cit.* El tercer ensayo de Jerusalem incluido en esta obra se titula "Ensayo sobre la libertad". Allí, el joven autor expone su propia concepción determinista del mundo, de inspiración spinoziana. Los comentarios de Lessing permiten sospechar que él mismo está dispuesto a defender una posición determinista armonizable con el spinozismo.

[20] Mendelssohn, M., *Horas matinales... op. cit.*, p. 126. La cita no es exacta.

[21] *Ibid.*, pp. 129-130.

[22] John Churchill, conde de Marlborough (1650-1722), político inglés. La anécdota a la que hace referencia Jacobi fue publicada en el *Teutsche Merkur*, agosto de 1774, pp. 252 y ss.

[23] Voltaire, *Alzire, ou les Américains* [*Alzira o los americanos*], Ámsterdam, 1736 y *Zaire* [*Zayre*], Ámsterdam, 1733.

[24] *Fanatischer.*

[25] Esta interpretación del objetivo de Lessing en *Natán el sabio* es totalmente acorde a la posición de Jacobi y, de alguna manera, puede ponerse en paralelo con su crítica a los sistemas filosóficos. En efecto, tal como desarrolla en sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* y luego en el apéndice VII a la segunda edición de ese libro, Jacobi considera que, cuando los hombres construyen sistemas filosóficos mediante la razón demostrativa, terminan alejándose e incluso traicionando su objetivo de conocer y explicar la realidad. Esto es así porque, según él, el entendimiento únicamente conoce lo que él pone en las cosas, de modo que conocer implica aniquilar la realidad auténtica y reemplazarla con una imagen, un concepto, una palabra (véase más adelante en este libro el apéndice VII incluido en la segunda edición del texto de Jacobi, *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*). Asimismo, Jacobi atribuye a Lessing la posición según la cual toda religión pierde su auténtico objetivo, pierde la característica de ser un modo de entrar en contacto con Dios, en la medida en que se transforma en un sistema, es decir, en la medida en que la razón interviene para explicitar sus dogmas y principios.

mejor religión. "Toda suposición acerca de Dios es osadía y necedad; la devoción hacia él es piedad y sabiduría".[26]

Precisamente, Spinoza recomendaba esta piedad y esta sabiduría de un modo mucho más insistente y apasionado que *Natán*. También él veneraba una Providencia, aun si esta no era para él más que el orden mismo de la naturaleza, que resulta de sus leyes eternas y necesarias.* También él remitía todo /77/ a Dios, el único ser que existe, e identificaba el bien supremo con el conocimiento de lo infinito y el amor a Dios sobre todas las cosas. *Et, proh dolor!*, escribe, *res eo jam pervenit, ut, qui aperte fatentur, se Dei ideam non habere, et Deum non nisi per res creatas (quarum causas ignorant) cognoscere, non erubescant philosophos atheismi accusare.***

[26] Cf. Lessing, G. E., *Natán el sabio, op. cit.*, acto III, escena I. En la segunda edición de esta obra, que Jacobi incluye en sus *Werke*, sustituye este párrafo por el siguiente: "El propósito de este drama es tan evidente que golpea a cada lector. Su propósito es castigar de igual modo la arrogancia y la idiotez, marcar a fuego el fanatismo [*Schwärmerei*] de todos aquellos que creen *conocer el único camino verdadero y universal para llegar hasta Dios* y que por eso mismo se sienten obligados a conducir por allí, incluso mediante la fuerza, a aquellos que no lo conocen. Su propósito es decir de la manera más convincente que todas nuestras suposiciones acerca de Dios y su reino universal no son más que necedad y que únicamente la devoción hacia él es piedad y sabiduría" (JW IV.2, pp. 237-238).

* *Tratado teológico político*, p. 68 y *Opera posthuma*, pp. 554-555. [Nota de MJS: Véase TTP, cap. 4 y Ep 43 a Osten.]

** *Tratado teológico político*, cap. II, p. 16. [Nota de MJS: "Por desgracia, las cosas han llegado a tal extremo que quienes reconocen abiertamente que no tienen idea de Dios ni le conocen más que por las cosas creadas (cuyas causas ignoran) no se ruborizan de acusar a los filósofos de ateísmo" (TTP, p. 30).] La veneración divina de Spinoza, en comparación con aquello que se entiende por religión en sentido estricto y que únicamente debe denominarse de esta manera, si es que los conceptos no han de confundirse, merecería un tratado especial, que no solo echaría más luz sobre el sistema de este gran hombre, sino que también podría difundir otras cosas muy importantes.

En una de sus cartas (la carta XLIX), Spinoza se irrita con un hombre que le habría reprochado haber negado toda religión en su *Tratado teológico político*. Escribe: "¿Acaso, me pregunto, vacía de contenido toda religión aquel que afirma que hay que reconocer a Dios /78/ como el sumo bien y que hay que amarlo, como tal, con libertad de espíritu; que en esto solo consiste nuestra suma felicidad y nuestra suma libertad; que, además, el premio de la virtud es la virtud misma y que el castigo de la necedad y de la impotencia es la misma necedad; y, finalmente, que cada uno debe amar a su prójimo y obedecer los mandatos de la suprema autoridad? Y todo esto no solo lo he dicho explícitamente, sino que lo he demostrado con argumentos solidísimos. Mas ya creo ver en dónde está empantanado este hombre. En efecto, como no encuentra en la virtud misma y en el entendimiento nada que le agrade, preferiría vivir por impulso de sus afectos, si no se lo impidiera una sola cosa: que teme el castigo. Por consiguiente, se abstiene de las malas acciones y cumple los preceptos divinos como un esclavo, es decir, de mal grado y con ánimo vacilante, y por ese servicio espera ser agasajado por Dios con dones mucho más agradables que el mismo amor divino, /79/ y tanto más cuanto mayor resistencia y menos atracción siente hacia el bien que realiza. De ahí que él crea que todos aquellos, que no se contienen con ese miedo, viven desenfrenadamente y dejan toda religión". [Nota de MJS: Ep 43 a Osten, pp. 220-222.]

En esa misma carta caracteriza al ateo [Nota de MJS: *Atheist*] –la palabra "negador de Dios" [Nota de MJS: *Gottesleugner*] no tiene para él ningún sentido– como un hombre dominado por el deseo de riquezas y honores. Spinoza creía que aquel que únicamente busca a Dios como un medio para otros fines –aun si este fin fuera la inmortalidad del alma– no piensa, si se lo examina con cuidado, más que en su estómago. *Homo liber (bonum directe cupiens) de nulla re minus, quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est.* [Nota de MJS: "Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida" (E IV, 67).] Véase la quinta parte de la *Ética* al final, donde se vuelve sobre este y otros pasajes. [Nota de MJS: Véase especialmente E V, 38, dem. y esc.]

/78/ Antes de *Natán* y al mismo tiempo que los *Fragmentos*, Lessing dio a conocer la primera parte /79/ de *La educación del género humano*,[27] un escrito que no ha recibido la aprobación de Mendelssohn y sobre el cual, en sus *Horas matinales*, él pasa muy rápidamente, como /80/ sobre carbones encendidos.* El § 73 de este escrito había sido evocado largamente por mí en mi primera carta a Mendelssohn, donde también le había ofrecido su interpretación verdadera.** La exactitud de esta interpretación

[27] Lessing, G. E., *Die Erziehung des Menschengeschlechts* [*La educación del género humano*], Berlín, 1780 (LM XIII, pp. 413 y ss.). Jacobi ha establecido que ni los escritos teológicos de Lessing ni su *Natán el sabio* permitirían afirmar que él adhirió efectivamente al deísmo o a la religión natural. Ahora introduce esta última obra, en la que muchas de sus posiciones van explícitamente en contra de la posición deísta.

* Mendelssohn, *Horas matinales*, p. 278.

** Jacobi, *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, pp. 41-42.

es confirmada de un modo tan firme por la totalidad de este escrito, resultado de una reflexión profunda y exhaustiva, que no siento la necesidad de embarcarme en una querella de expertos. Ya me he expresado brevemente más atrás acerca de la manera en la que Mendelssohn intentó remediar el asunto mediante una depuración inventada por él mismo.[28] Mendelssohn demuestra al bueno de Lessing que uno no puede ser todo porque uno no es dos y dos no es uno.[29] Lessing no había pensado en ello; no había pensado que en el caso de que Dios tuviera, al igual que nosotros, seres singulares, una conciencia de sí, si fuese necesario que él fuera también una cosa singular y no pudiéramos abstenernos de atribuirle –de acuerdo con el presupuesto de su /81/ infinitud– una existencia extramundana, entonces todo el *hen kai pan* se caería por eso mismo. Esto es lo que Mendelssohn le ha querido hacer experimentar y el pecador arrepentido se marcha en silencio y avergonzado. ¡Señores! ¿Podéis reprocharme que, mientras escribo esto, la pluma tiemble en mi mano de indignación? Debo reprimir esta amarga indignación y no decir lo que en este instante revolotea en mi interior.

Lessing podría haber sido reprendido por Mendelssohn acerca de muchas otras cosas. Ciertamente, no hay que negar que se ha equivocado bastante. Esta misma obra, *La educación del género humano*, dice en el § 33: "Confesemos también que es heroica la obediencia que observa las leyes de Dios únicamente porque son leyes de Dios y no porque exista una promesa de recompensar esa observancia en esta vida o en la próxima; es heroico cumplir con ellas aun si uno duda completamente de /82/ la recompensa futura y tampoco está del todo convencido de que la recibirá en este mundo".[30]

A continuación viene el párrafo que ya he comentado:

[28] Se refiere al panteísmo refinado o spinozismo purificado que Mendelssohn expone en el capítulo 14 de sus *Horas matinales*.

[29] Véase Mendelssohn, M., *Horas matinales*, *op. cit.*, cap. 13. Allí Mendelssohn presenta diferentes argumentos para refutar el monismo metafísico spinoziano. El primero de estos argumentos apunta contra la noción de infinito de Spinoza.

[30] Se trata del § 32.

"No es cierto que la especulación acerca de estas cuestiones haya causado alguna vez algún mal y haya sido perjudicial para la sociedad civil. Este reproche no hay que hacérselo a las especulaciones, sino al desatino y a la tiranía de impedirlas, a los hombres que, teniendo especulaciones propias que hacer, no se permiten hacerlas.

"Todavía más, estas especulaciones –*sea como sea que resulten en los casos individuales*– son indiscutiblemente los ejercicios *más convenientes* que pueda realizar el entendimiento humano, *en la medida en que el corazón humano no sea capaz, en el mejor de los casos, de amar la virtud más que en vistas a sus consecuencias dichosas en la próxima vida.*

/83/ "En efecto, este egoísmo[31] del corazón humano quiere ejercitar el entendimiento únicamente en aquellas cosas que conciernen nuestras necesidades[32] corporales, lo cual terminaría por desafilarlo más que por sacarle filo. *El entendimiento quiere ser empleado únicamente en objetos espirituales, cuando alcanza una completa ilustración y produce aquella pureza del corazón que nos hace capaces de amar la virtud por sí misma.*"*

Contra esto, Mendelssohn escribe: "Sin Dios, ni Providencia, ni vida futura, el amor humano resulta ser una debilidad innata y la benevolencia poco más que una ridícula presunción, que mutuamente tratamos de inculcarnos, para que el necio se afane y el listo pueda pasarlo bien y se divierta a costa de aquel".**

/84/ Jamás he logrado comprender esta afirmación de Mendelssohn, ya que antes ha querido fundar su teoría del derecho en una benevolencia natural, y en esta proposición afirma que todo lo que el interés egoísta pierde será recuperado a través de esta benevolencia. Jamás he logrado entender lo siguiente: si sin Dios, la Providencia y la vida futura

[31] *Eigennützigkeit*.

[32] *Bedürfnisse*.

* *La educación del género humano*, §§ 75-77. [Nota de MJS: Son los §§ 78 a 80 de la edición definitiva. El subrayado es de Jacobi.]

** *Jerusalem*, I, p. 70.

una benevolencia semejante no es más que una tontería y el amor al prójimo no es sino una debilidad innata, ¿cómo es posible que logremos, de manera natural, un conocimiento de Dios que haga que esa benevolencia deje de ser una tontería y que la virtud comience a ser algo sensato?[33]

Et, proh dolor... ¡bendito seas, gran, sí, santo Benedictus! ¡Aun cuando has querido filosofar acerca de la naturaleza del ser supremo y te has extraviado en las palabras, su verdad se hallaba en tu alma y su amor era tu vida![34]

[33] *Vernünftig.* Mendelssohn parece fundamentar los sentimientos del amor y la benevolencia en la demostración racional de la existencia de Dios. La crítica de Jacobi apunta a que Mendelssohn no estaría reconociendo la prioridad del sentimiento como única vía de acceso a la certeza de la existencia de Dios y la Providencia y, por lo tanto, caería en un círculo. El pasaje citado de *Jerusalem* se enmarca en la discusión acerca de cuál debe ser el rol del Estado frente a las religiones. Según Mendelssohn, la religión natural, común a todos los hombres, es lo que el Estado debe favorecer y resguardar, pues ella misma es el fundamento del Estado y asegura que este pueda cumplir su finalidad de favorecer la felicidad humana. En este sentido, la razón se revela como el fundamento tanto de la religión como del orden político, y esto es lo que Jacobi no puede aceptar. El texto inmediatamente anterior al pasaje citado dice: "El Estado tiene que velar solamente de lejos y proteger solo con sabias medidas las doctrinas en que descansa su verdadera felicidad, sin mezclarse de forma directa en ningún conflicto y sin querer decidir por autoridad; pues, actúa claramente contra su propia finalidad si prohíbe la investigación o permite zanjar conflictos de otra forma que no sea mediante principios racionales. Por lo demás, tampoco tiene que preocuparse de todos los principios que acepta o rechaza una dogmática dominante o sumisa. Solo entran en cuestión aquellos principios fundamentales en que coinciden todas las religiones y sin los cuales la felicidad resulta ser un sueño y la misma virtud deja de serlo" (Mendelssohn, M., *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, Berlín, Friedrich Maurer, 1783, I, pp. 69-70; en castellano: Mendelssohn, M., *Jerusalem o acerca de poder religioso y judaísmo*, introducción, traducción y notas de José Monter Pérez, Madrid, Anthropos, 1991, p. 89). Contra esto, Jacobi afirma que el Estado efectivamente debe fundamentarse en la existencia de Dios, pero no en el Dios racional del deísmo, sino en el Dios personal que se revela en la fe, del que, tal como establece en sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, todos los Estados reciben su primera constitución (cf. p. 198) y que, por lo tanto, es siempre la fuente y el fundamento de la autoridad política.

[34] La recuperación de la figura de Spinoza por parte de Jacobi apunta, pues, a que él poseía la certeza inmediata de la verdad divina, sin reconocer, sin embargo, que esta no provenía de las certezas de sus razonamientos, sino de la inmediatez del sentimiento. La alabanza

¿Qué es vuestro Dios? Vosotros, que reconocéis públicamente no haber repetido lo suficiente /85/ que la *religión*, es decir, el *conocimiento* y la *veneración* de Dios, es solo un medio y que únicamente es un fin para los tontos y los fanáticos.[35] ¿Qué puede ser vuestro Dios, más que un instrumento muerto, una fuerza estúpida para hacer que vuestra alma sirva al cuerpo más hábil y más obedientemente? En verdad, *finalmente*, lo que constituye la *suma* de vuestra filosofía, vuestra tan preciada sabiduría del sano entendimiento humano, no son más que las necesidades exteriores: vuestra *carne* y la prudente *economía* de sus deseos e inclinaciones. Una religión, al fin de cuentas, sometida a esta prudente economía y puesta a su servicio. Buena, en la medida en que es en la misma medida útil. Si un día pudiésemos garantizar nuestras relaciones civiles y poner fin a nuestras teorías sin recurrir al nombre de Dios, entonces podríamos abandonar esta penosa situación, resultado de nuestra ignorancia y nuestra torpeza,[36] podríamos abandonar el abultado mobiliario que únicamente ocupa lugar y no sirve para nada por sí mismo.*

remite a la imagen de Spinoza como ateo virtuoso, muy difundida en Alemania gracias a la gran influencia que tuvo el artículo de Pierre Bayle sobre Spinoza (véase Bayle, P., *Diccionario histórico y crítico*, estudio, traducción y notas de F. Bahr, Buenos Aires, FFYL/UBA, 2003).

[35] *Dem Schwärmer.*

[36] Jacobi vuelve sobre su denuncia contra el utilitarismo que, según él, guía los desarrollos filosóficos de los ilustrados berlineses. La razón, según él, únicamente puede demostrar a un Dios al servicio de las necesidades humanas. En este sentido es un Dios que responde a la carne humana, a sus deseos e inclinaciones. Como queda claro, esta necesidad que Mendelssohn y los ilustrados pretenden satisfacer es la de fundamentar el orden civil. Así pues, sus doctrinas se encuentran no al servicio de la verdad y de la investigación desinteresada, sino del orden monárquico que en ese momento regía Prusia, al servicio de la felicidad de los súbditos. La nota introducida por Jacobi a continuación pone en evidencia, nuevamente, la conexión de este debate con el intercambio que Mendelssohn y Jacobi ya habían tenido en 1782 acerca de la función y el fin del Estado, y su conexión con la religión. Al respecto, véase el estudio preliminar de este libro.

* En un texto que publiqué hace tres años /86/ en el periódico *Deutsches Museum*, abordé este mismo tema y me atrevo a incluir aquí nuevamente el siguiente pasaje: "Una constitución estatal no debe ni estar

/86/ ¿Y hubiese sido una *debilidad* por parte de Lessing, incluso una *tontería*, una *locura* y una /87/ *impie-*

fundada formalmente –digo bien formalmente– en la virtud y la religión, ni proponérselas como un objetivo. La virtud y la religión son cuestiones que atañen a los seres humanos, no a los ciudadanos. Son los móviles generales y eternos en el reino del espíritu, demasiado nobles y demasiado sublimes como para constituir únicamente un engranaje en una máquina que persigue objetivos temporales. Y es completamente absurdo querer poner en movimiento estos móviles con el miserable peso de semejante máquina. En la medida en que se permanezca dando vueltas en este círculo, la religión corromperá necesariamente al Estado y el Estado corromperá necesariamente a la religión. Un Dios, únicamente para pedirle que proteja nuestros tesoros, que mantenga el orden en nuestra casa y nos conceda una vida llena de comodidades, me parece un horror.

¿Pero no se ve a diario que /87/ se pretende arruinar la religión con semejantes asuntos? Ella debe rebajarse a sirvienta del Estado, debe rebajarse hasta ser obra de los hombres, debe rebajarse hasta la mentira, hasta el sarcasmo de la razón. Una religión verdadera, *divina*, jamás ha querido entregarse a la tierra, ni ha querido tampoco dominarla. Para ello hay otro espíritu y también hay otra fe en él. Acerca del mal que este ocasiona, dan testimonio todas las páginas de la historia. '¡Ved allí vuestro Dios y vuestro culto!', grita aquel que se burla de la religión. Y el sacerdote estúpido clama y se esfuerza por limpiar la infamia: quiere salvar a Dios, pero en realidad salva al Diablo, el más oscuro de todos los seres que el cielo pone en su camino.

¿Quién puede negar, si se tienen en cuenta la historia, la experiencia y la razón en conjunto, que nada es más pernicioso que la religión considerada únicamente como un *medio exterior* y sin acompañamiento del fanatismo [*Schwärmerei*] y la superstición? /88/ Mientras nuestros sacerdotes prediquen un dogma diferente a la doctrina pura, santa, interior y verdadera y no manden a todo el resto a obedecer a Dios, mientras nos inviten a contemplar el cielo únicamente porque este nos permite fertilizar la tierra, mientras continúen tratando el espíritu como excremento, mientras pretendan únicamente decorar las tinieblas con la luz y, en vez de aniquilar a Satanás, intenten convencerlo de hacer el bien y quieran reconciliarlo con la divinidad, mientras todo esto siga así, yo los odiaré aun más de lo que detesto al que niega la existencia de Dios. Este último, al menos, me muestra su bien supremo, me muestra dónde se encuentra. No desea engañarme y no me engaña, me ofrece su verdad de manera pura y quizás es un hombre diez veces más piadoso que aquel que lo maldice.

Lo que he dicho acerca del temor de Dios vale también en cierta medida para la virtud. Aquel que no crea en ella, que no logre aprehender su naturaleza supraterrena y no pueda respetarla en su independencia esencial debe negar su existencia, /90/ pues, de acuerdo con su verdad, es necesario que la niegue" (*Deutsches Museum*, abril de 1783, pp. 392-394). [Nota de MJS: Se trata de la recensión del libro *Des Lettres de Cachet et des prisons d'état*, incluido en JW II, pp. 426-429.]

dad, preferir, frente a un *deísmo* semejante, el *ateísmo* infinitamente más piadoso de *Spinoza*?[37]

/88/ Y si él hubiese sentido el fuego de esta doctrina en el pecho –aquel fuego que algunos con lamento, como el soprano /89/ en *Cándido*,[38] y otros con alegría quieren llamar fanatismo[39]–, ¿no habría sido con ello un hombre diez veces mejor que con alguna otra doctrina que lleva en su frente la marca de la concupiscencia animal y la irreflexión?

Y porque él no expresaba con palabras totalmente secas lo que pensaba, ¿por eso queréis acusarlo de hipócrita? "No hacía ni más ni menos que todo lo que todos los filósofos antiguos solían hacer en sus discursos exotéricos. Evidenciaba una sagacidad, a la cual nuestros filósofos actuales se encuentran sencillamente demasiado habituados. Con gusto hacía su sistema a un lado, tomaba otro sistema y se /90/ proponía conducirlo a la verdad por el mismo camino mediante el cual él la había encontrado".*

Así juzgaba Lessing a Leibniz, y probablemente deseaba ser él mismo juzgado de esa manera.

En los *Diálogos para francmasones*, dice: "Falk: ¿Sabes, amigo, que ya eres medio francmasón? Ernst: ¿Yo? Falk: Sí, tú, pues ya reconoces ciertas verdades que es mejor mantener en silencio. Ernst: Pero que sin embargo podrían ser dichas. Falk: *El sabio no puede decir lo que prefiere callar*".**

[37] La posibilidad de un ateísmo piadoso le parece a Jacobi, como queda claro a partir de la nota precedente, mucho más sincero que el deísmo engañoso de Mendelssohn, que bajo la apariencia de la verdad desinteresada postula un Dios hecho a la medida de sus necesidades.

[38] En el capítulo 11 de su novela *Cándido o el optimismo*, Voltaire presenta a un soprano *castrati* que se lamenta de no poder cometer una violación.

[39] *Schwärmerei.*

* Lessing, *De historia y literatura*, I, p. 216. [Nota de MJS: Lessing, G. E., "Leibniz acerca de las penas eternas", que apareció en la primera contribución al periódico fundado por Lessing, *De Historia y Literatura. De los fondos de la biblioteca ducal de Wolfenbüttel*, LM XI, p. 470.]

** Diálogo II, p. 43. [Nota de MJS: Lessing, G. E., *Ernst und Falk. Gespräche für Freymäurer* (*Ernst y Falk. Diálogos para Francmasones*), Wolfenbüttel, 1778, LM XIII, pp. 352-353.]

Con más énfasis y de un modo más conmovedor, dice Lessing en *La educación del género humano*: "Cuídate, tú, individuo más capaz, que pataleas y te indignas contra la última página del libro elemental, cuídate /91/ de no permitir que tus compañeros de clase, más débiles, noten lo que tú sospechas o ya comienzas a ver".[40]

Luego añade este hombre humilde y noble: "Hasta que tus compañeros de clase más débiles se hayan acercado a ti, mejor regresa tú mismo a este libro elemental e investiga si aquello que consideras simplemente como variaciones metodológicas, como tapagujeros didácticos, no son también algo más que eso" (§ 69).*

Permanecer a mitad de camino era algo imposible para Lessing y tampoco era un gran admirador de aquellos que sí podían. Se encuentran afirmaciones notables en su ensayo acerca de Wissowatius respecto de muchísimas cuestiones. Allí (p. 413) se afirma acerca de Leibniz: "En /92/ otro pasaje decía de Locke, a quien consideraba de una manera un poco diferente a la que aún hoy es habitual: *Inclinavit ad Socinianos, quorum paupertina semper fuit de Deo et mente philosophia*.[41] ¿Era el filósofo poco profundo el que había hecho al sociniano o el sociniano el que había hecho al filósofo poco profundo? ¿O es la escasa profundidad de espíritu la que vuelve tan fácil permanecer a mitad de camino tanto en la teología como en la filosofía?"[42]

El hombre honesto *tiene derecho a callar*, y el sabio a menudo *está obligado* a ello, pero jamás debe ni le está permitido mentir. Jamás debe ni puede someter la verdad a su sabiduría engañadora ni a su voluntad, por más pura

[40] Lessing, G. E., *La educación del género humano*, *op. cit.*, § 68.

* Exactamente este *algo más* intentó exponer Lessing en *La educación del género humano* con la mayor sensatez posible.

[41] "Tendía al socinianismo, en el que la pobreza era teológica y también filosófica". El socinianismo, doctrina cristiana considerada herética, fundada por Lelio Socino (1529-1562) y difundida por su sobrino Faustus Socino (1539-1604), se caracteriza por negar el dogma de la Trinidad.

[42] Lessing, G. E., *Objeciones contra la Trinidad de Andrés Wissowatius*, *op. cit.*, LM XII, p. 96.

que él la considere. Jamás debe ni puede realizar lo que a él le parezca bueno o lo mejor, ni puede enaltecerlo mediante el engaño. Pasar por encima de la vía divina y, sin ninguna autorización, tomar en nuestro poder la verdad /93/ que no nos pertenece revela una soberbia propia de Satanás. Ante Dios el santísimo puedo jurar que estas eran también las convicciones de Lessing, que él no despreciaba ni odiaba nada tanto como el engreimiento que pretende favorecer el conocimiento y la felicidad mediante la violencia o el engaño. La necedad de una empresa semejante suscitaba su desprecio y su injusticia, despertaba su odio.

No hay que confundir el método de Lessing con otro, que se le opone y del cual es también fácil distinguirlo. Pues no hay nada que pueda distinguirse mejor entre sí que la humildad "que hace a un lado, de buena gana, su propio sistema" y el tonto orgullo que quiere imponer e introducir su propio sistema en todas partes, sin permitir que exista absolutamente ningún otro. Este, que considera su opinión como la verdad misma y cree ser la razón *en persona*, no oye razones, sencillamente pretende, en tanto que las considera sin importancia, suprimirlas; y trata por todos los medios de impedir toda contradicción. El talento más decisivo, /94/ si no le es útil, pierde para él su valor, es despojado de su nombre y, si fuera posible, perdería también su existencia. Entretanto, no sabe nada acerca de la injusticia y se alegra por todas sus obras, ya que su única ley es la fortuna de su sabiduría, y su empeño fanático,[43] más por la cosa que por la persona, pisotea el derecho y la justicia. Su despotismo es benevolencia, su espíritu represivo es rigor paternal, una virtud propia de un soberano, su inteligencia es el entendimiento que todos los hombres deben tener.[44]

***

[43] *Sein fanatischer Eifer.*

[44] Jacobi concluye la investigación acerca del supuesto deísmo de Lessing con una dura crítica al dogmatismo del racionalismo propio de Mendelssohn y los ilustrados berlineses. Según él, la posición sincera de Lessing, que se había comprometido con la búsqueda de la auténtica

Me ocuparé ahora de las acusaciones y reproches que Mendelssohn dirige en mi contra, tanto contra mi persona como contra mi filosofía. Ningún otro lugar me parecería más apropiado para hacer una pausa. Mientras me recupero, el lector puede ocuparse de las presentes páginas. De este modo ambos, /95/ tanto él como yo, tendremos tiempo para recuperar el aliento y tomar aire fresco.[45]

Ciertamente uno podría darse por satisfecho con esta primera sesión si se hubiese tratado mi propia defensa. Hasta ahora no ha sido ese el asunto y tarde o temprano ha de serlo. Numerosas veces he pensado, mientras escribía estas páginas, en un pasaje de la última carta que recibí de Lessing, con la que había estado tentado de comenzar. Este hombre noble me escribió en una ocasión para nada irrelevante: "Lo que más me gustaría leer de usted es una justificación de sí mismo". Y añadió estas calurosísimas palabras, que yo no me permitiría citar en una ocasión menos significativa: "Un hombre como usted, en mi opinión, jamás se equivoca, aunque el todo el mundo considerara que se equivoca –mundo en el que jamás debió haberse mezclado–".[46]

/96/ ¿Mis adversarios son personas que se ocupan de la verdad y se dejan confundir por medio de razones? ¿Es esto lo que los irrita y lo que renueva cada día su cólera? Mientras mi posición, mediante explicaciones y pruebas, más se revele como la mejor y la de ellos, como la peor posible, más enfurecidos se mostrarán, más fuertes serán los amarres que me coloquen e inventarán cada vez más artificios y trucos. ¿Pues, qué han de temer? Poseen en su alma aquello que en el *Hijo pródigo* de Voltaire, *Fier-en-fat*

verdad, lo había conducido a conclusiones quizás erróneas o inaceptables. Sin embargo, él considera que es mucho peor la actitud de los ilustrados que, pretendiendo instaurar la razón como último juez en el conocimiento de la verdad, mienten y engañan pues lo que realmente hacen es someter la razón a sus necesidades e intentan hacer pasar sus convicciones personales por universales.

[45] Estas últimas dos oraciones fueron suprimidas en la segunda edición.

[46] Carta de Lessing a Jacobi del 4 de diciembre de 1780, en JBW I, 2, p. 228.

hace con tanto coraje, la misma valentía y el mismo sentimiento de honor con el que proclama: *Soyons hardis, nous sommes dix contre un!*[47]

Y el coraje de este *Fier-en-fat* no ha de superar por mucho al de estos, pues son cientos contra uno. "Continuarán hablando y no se considerarán interrumpidos por nada /97/ de lo que yo diga para interrumpirlos, continuarán hablando sin preocuparse de si nuestras palabras coinciden o no. Han comenzado y deben continuar".*

Si os gusta. Pero yo, al igual que Lessing, no voy a dejarme acallar por lo gritos sino que aceptaré, aceptaré de todo corazón, aquello que Lessing no quería: que me cubran con sus escritos.[48] Mientras más escriban y más me cubran con sus escritos, más darán a conocer los secretos de sus corazones. Más aparecerán los hilos de un verdadero *hiper-cripto jesuitismo y de un papismo filosófico*[49] –que no es soñado ni imaginado con el propósito de una acción clandestina ampliamente propagada– y pondrán en evidencia, en sus múltiples entrelazamientos, cuán lejos pueden llegar. No temo que esta advertencia pueda perjudicar mis fines. Este *genus irritabile hominum, suique impotens*,[50] /98/ puede muy bien detenerse repentinamente, pero no puede moderarse. Hay que entregarse a su vanidad y a su espíritu de venganza. En vez de retroceder, hay que hacerle frente "y correr ciegamente hacia sus lanzas".[51]

[47] "¡Seamos valientes, somos diez contra uno!", Voltaire, *L'enfant prodige* [*El hijo pródigo*], París, 1736, acto 5, escena 7.

* Lessing, *Axiomata*, p. 56. [Nota de MJS: Lessing, G. E., *Axiomata, si los hay en estas cosas. Contra el señor pastor Goeze, de Hamburgo*, Braunschweig, 1778, LM XIII, p. 128.]

[48] El original alemán hace un juego de palabras con *überschreien*, que equivale a "acallar a gritos" y *überschreiben*, que en sentido literal significa "sobrescribir", pero que aquí traduzco como "cubrir con escritos", intentando conservar la conexión entre los dos verbos.

[49] Alusión a la polémica del criptocatolicismo iniciada por Biester, Gedike y Nicolai contra J. S. Starck hacia finales de 1784.

[50] "Especie irascible de hombre que carece de control de sí".

[51] Lessing utiliza esta imagen en su *Parábola* en la que compara al pastor Goeze con un jabalí que corre ciegamente hacia la lanza. Véase Lessing, G. E., *Una parábola...*, *op. cit.*, LM XIII, p. 100.

¡Cuán instructivo ha sido ya este período de apenas tres meses![52] Qué poco sorprendente es que el dogmatismo filosófico y el espíritu partisano no sean menos vehementes, menos contagiosos, menos alborotadores y rugientes que el de los sacerdotes. Qué sorprendente que el fanatismo[53] de aquellos sea aun más injusto, más malicioso y más cruel, que su superstición sea aun más ciega y más obstinada que la de estos. ¿Qué clase de ademanes no han hecho ya en mi contra, ademanes acerca de los cuales Lessing dijo con razón que equivalen a un *asesinato con alevosía*?* ¿Cómo que no han *tergiversado* mis palabras, que no han *falseado* mi discurso de todos los modos posibles?[54]

"He injuriado a la razón", porque afirmo que ella /99/ no puede demostrar apodícticamente la existencia de Dios, según la doctrina de los deístas, y que no puede refutar satisfactoriamente las objeciones que se le hacen contra una demostración semejante. A esto he añadido "*que toda*

[52] Se refiere a los tres meses transcurridos desde la muerte de Mendelssohn, durante los cuales aparecieron numerosos textos acusatorios en su contra, escritos por parte de los ilustrados de Berlín.

[53] *Fanatismus.*

* Lessing, G. E., *Axiomata*, p. 8. [Nota de MJS: La palabra a la que se alude en alemán es *Meuchelmord*. Véase Lessing, G. E., *Axiomata...*, *op. cit.*, LM XIII, p. 109.]

[54] El anuncio publicado por Nicolai con motivo de la muerte de Mendelssohn dice lo siguiente: "El señor secretario Jacobi de Düsseldorf, durante una conversación casual con Lessing, había hablado con él algo acerca del concepto de Dios de Spinoza y seguramente había comprendido mal a Lessing. Esto puedo afirmarlo con la máxima certeza, ya que muy a menudo he discutido acerca de este tema con Lessing y Moses. Él creyó que había aprehendido la opinión de Lessing y creyó ver allí no sé qué peligro. Le pareció bien informar a Mendelssohn, que había sido amigo de Lessing durante muchos años, algo acerca de esto. Los malentendidos se fueron sumando cada vez más y el señor Jacobi escribió, quizás antes de haber meditado por completo acerca de este tema, un libro sobre Lessing y Spinoza. Es imposible que haya meditado con profundidad acerca de este asunto, pues afirma que toda filosofía conduce al ateísmo y quiere establecer la creencia como primer principio de todo conocimiento humano. Me parece que si él hubiese esperado y leído la primera parte de las *Horas matinales*, no lo hubiese escrito" (Nicolai, F., "Nachrichten" ["Noticias"], *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 1786, p. 630).

filosofía conduce al ateísmo".* "Soy un fanático[55] /100/ y quiero imponer la fe ciega o, mejor, /101/ la fe en los milagros",** porque afirmo que únicamente puede *creerse* en Dios y que esta fe puede volverse inquebrantable solo de una manera *práctica*.

¿Pero cómo? ¿Y Kant, que enseña esto mismo desde hace más de seis años, no ha injuriado a la razón, no es un

* Véase *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 1786, p. 630. El Señor Nicolai ha criticado las páginas 13 y 14 de mi primera carta a Mendelssohn, así como la tercera de mis proposiciones breves, y ha sacado conclusiones que me *inquietan* mucho y que me serán útiles, en el futuro, para "engullir el medicamento junto con su caja". Pero con el tiempo vendrán los consejos, pensamos nosotros, los despreocupados. ¡Sin embargo me *inquietaba* ya *realmente* algo mucho más grave! Lo siguiente: que Nicolai pueda decir con la máxima certeza, que yo *seguramente* he comprendido mal a Lessing. Pero otros amigos de Lessing *muy cercanos* atestiguan lo contrario y, hasta donde yo sé, lo hacen públicamente y sin ninguna vergüenza. ¡Pero qué significan todos estos testimonios, todas las pruebas internas y externas, si el Señor Nicolai /100/ *dice* que él *puede decir* –puede decir siempre *de la manera más indubitable*, y *jamás dice de otro modo*–; si *dice* que *él mismo* ha *razonado* acerca de un tema! De tal manera dice también Nicolai que yo *he creído encontrar* en la opinión de Lessing algo *–no sabe qué– peligroso*. Dice y puede decir que *no he meditado* acerca de mi tema de manera verdaderamente profunda y que solo pude morderme los dedos luego de que aparecieran las *Horas matinales*. ¡Si tan solo Kant, *el que todo lo tritura* [Nota de MJS: Cf. Mendelssohn, M., *Horas matinales...*, *op. cit.*, p. 3], leyera las *Horas matinales* y les asegurara de una vez por todas su *éxito*! [Nota de MJS: Poco después, Kant cumple, al menos en parte, con este deseo de Jacobi; véase más adelante Kant, I., "Einige Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jakob's *Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden*" ("Algunas observaciones al libro de Ludwig Heinrich Jakob, *Examen de las* Horas matinales *de Mendelssohn*"), Leipzig, Johann Samuel Heinsius, 1786] ¡Ay, y si el viejo Moses hubiese publicado las *Horas matinales*, en vez de sus leyes y sus relatos de viaje *poco detallados*! [Nota de MJS: Jacobi alude a Éxodo 20:1 y ss. y a los relatos de viajes publicados por Nicolai. Véase Nicolai, F., *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781* (*Descripción de un viaje a través de Alemania y Suiza en 1781*), Berlín, Stettin, 1783 y ss.]. El siguiente verso de Nicolai, que ya ha podido ser leído en diferentes periódicos, merece ser aquí leído una vez más: "Hay un Dios, lo ha dicho ya Moisés, / Pero la prueba la dio Moses Mendelssohn". [Nota de MJS: Aparentemente, estos versos no pertenecerían a Nicolai. Véase nota de los editores en JWA 1,2, p. 575.]

[55] *Schwärmer.*

** Me encuentro tan poco instruido en estos temas que en verdad nunca sé realmente de qué se me acusa.

fanático,[56] no desea instaurar una fe ciega y una creencia en los milagros?[57]

Uno abre la *Crítica de la razón pura* en la página 828 y lee: "De esta forma, una vez desvanecidas todas las ambiciosas intenciones de una razón que intenta ir más allá de los límites de toda experiencia, nos queda todavía lo suficiente como para tener motivos de satisfacción desde un punto de vista práctico. Naturalmente, nadie puede jactarse de saber que existe Dios y que hay una vida /102/ futura; si lo sabe, es el hombre que vengo buscando desde hace ya mucho tiempo. Todo saber (cuando se refiere a un objeto de la mera razón) es comunicable y, consiguientemente, podría también esperar que mi saber, instruido por ese hombre, fuese extendido de forma tan admirable. No, la convicción no es certeza lógica, sino moral, y, como se apoya en fundamentos subjetivos (del sentido moral), ni siquiera tengo que decir: 'Es moralmente cierto que Dios existe, etcétera', sino: 'Tengo la certeza moral...' Es decir, la creencia en Dios y en otro mundo se halla tan estrechamente unida a mi sentido moral que, así como no corro peligro de perder la primera, tampoco necesito temer que el segundo pueda serme arrebatado."[58]

Más adelante, en la nota de la página 829: "El psiquismo humano[59] (como creo que sucede necesariamente con todo ser racional) /103/ siente natural interés por la moralidad, aunque no sea predominante desde el punto de vista práctico ni esté exento de divisiones. Si fortalecemos y ampliamos

[56] *Schwärmer.*

[57] Involucrar a Kant en la Polémica a favor suyo, como se adelantó en el estudio preliminar de este libro, es la estrategia que Jacobi desarrolla en este texto. Según él, ambos coinciden en el punto fundamental, que representa el principal reproche de los ilustrados berlineses en su contra: ambos limitan el poder de la razón y le niegan la capacidad de demostrar la existencia de Dios.

[58] KrV A 828 / B 856. En castellano: Kant, I., *Crítica de la razón pura*, prólogo, traducción, notas e índice de Pedro Rivas, Buenos Aires, Alfaguara, 1997, p. 644.

[59] *Gemüt.*

ese interés encontraremos una razón muy dócil e incluso más ilustrada en lo que atañe a unir su interés especulativo con el práctico. Si, por el contrario, nos desentendemos de hacer previamente hombres buenos, al menos a medio camino, tampoco haremos nunca de ellos creyentes sinceros."[60]

Finalmente, dicen las páginas 830 y 831: "Pero, se dirá, ¿es eso todo lo que consigue la razón pura al abrir perspectivas que van más allá de los límites de la experiencia? ¿Nada más que dos artículos de fe? El entendimiento común hubiese podido ofrecer perfectamente este resultado sin necesidad de consultar sobre ello a los filósofos. [...] Pero, ¿exigís acaso que un conocimiento que afecta a todos los hombres rebase el entendimiento común /104/ y os sea revelado únicamente por los filósofos? Eso que censuráis es precisamente la mejor confirmación de que lo hasta aquí afirmado es correcto, ya que revela lo que antes no podía preverse, a saber, que, en relación con lo que interesa a todos los hombres por igual, no puede acusarse a la naturaleza de parcialidad en la distribución de sus dones. La más elevada filosofía no puede llegar más lejos, en lo que se refiere a los fines más esenciales de la naturaleza humana, que la guía que esa misma naturaleza ha otorgado igualmente incluso al entendimiento más común."*

/105/ Hasta aquí, Kant. Y ahora Hemsterhuis, a quien puedo tomar de la mano con confianza, pues conozco su reacción. Con gusto me seguirá hasta el final, tal como yo lo haría con él, y únicamente permitirá que sean corona-

[60] KrV A 829 / B 857. En castellano: Kant, I., *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, pp. 644-645.

* No tengo la intención de rebajar la filosofía kantiana a la mía, ni de elevar mi filosofía a la kantiana. Me alcanza con que este Hércules entre los pensadores aparezca frente a mis adversarios todavía más condenable que yo en relación con los puntos mencionados y que esto pueda verse tan claro como la luz del día. Pero justamente esto /105/ podría implicar peores peligros para mí y ya se han dejado ver signos de ello en dos regiones diferentes del horizonte literario. ¡Oh, mis hermanos filosóficos, a la derecha y a la izquierda, delante y detrás, y deprisa y corriendo!

dos con la gloria del espíritu filosófico y todos sus títulos aquellos que, a causa de un pecado colectivo –que no es un pecado simplemente del entendimiento sino del ser humano completo–, quieran lanzar y pronunciar contra nosotros la orden de destierro. Dice Hemsterhuis: "El hombre es en apariencia capaz de dos clases de convicción. Una consiste en un sentimiento interior, imborrable, que se da en los seres humanos curados en su corazón, absolutamente bien constituidos. La otra surge de un encadenamiento de ideas, es decir, de un trabajo del entendimiento llevado a cabo con orden. *Esta segunda no puede existir sin tener a la primera como su fundamento.* [...] En los seres humanos absolutamente bien constituidos /106/ hay un único deseo ardiente del alma hacia lo mejor, lo futuro y lo perfecto, que de tiempo en tiempo se revela en ella y constituye una demostración más que geométrica de la naturaleza de la divinidad. Pero en la medida en que los seres humanos han reproducido sus necesidades,[61] también han ampliado las habilidades del entendimiento y, con ello, el sentimiento interno ha perdido vivacidad.* La marcha segura y geomé-

[61] *Bedürfnisse.*

* Se compara con esto el pasaje de mi tercera carta a Mendelssohn, que, especialmente para cierta clase de filósofos, parece ser un escándalo tan imperdonable que no saben cómo castigarme por ello con la dureza suficiente. [Nota de MJS: Véase Jacobi, F. H., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (*Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn*), Breslau, Gottlieb Löwe, 1785. Segunda edición: 1789. Tercera edición: 1819 en JW IV 1 y IV 2, pp. 162-163.] Sin embargo, confío en que, sea cual fuere la escuela filosófica de la cual provenga, también el adversario más grande que se atreve a afirmar que la razón, con el progreso de su conocimiento especulativo, avanza proporcionalmente en la convicción de la existencia de una Providencia sabia y de una supervivencia personal después de la muerte seguramente fortalece esta convicción entre los seres humanos, la vuelve más general y más segura. Pero si no pudiésemos afirmar esto y fuera verdadero lo que he dicho, que la razón devenida especulativa en el más alto grado únicamente puede estropear a la religión y sus virtudes –¡ay! estropearlas tan completa y cuidadosamente–, ¿dónde se encuentra entonces el delito de advertir acerca de un artículo secreto en el tratado de paz entre Roma y Cartago? De esta manera uno sería culpable de alta traición a la filosofía en general, o de una maliciosa perfidia contra los filósofos mismos. Espero que este no sea el caso.

trica /107/ del entendimiento ha generado la preferencia de su convicción determinada y exacta, /108/ frente a la convicción del sentimiento que es infinitamente simple y, por esta razón, en apariencia indeterminada y fluctuante. La primera de estas convicciones es perfectamente adecuada a nuestros órganos que actualmente mejor sabemos utilizar y que consiguientemente son los más ejercitados. La segunda se encuentra en relación con el grado de elevación, de perfección y con el temple interior del alma de cada individuo. La convicción matemática, tan determinada como cada uno la posee, puede ser transmitida a otros mediante el lenguaje; no así la convicción que proviene del sentimiento interior, que es totalmente esencial y solamente puede surgir de la esencia. [...]

"Un ser libre, que posee la facultad de contemplarse y modificarse a sí mismo, debe ser capaz, si uno supone en él algún conocimiento de la naturaleza de la dignidad, de hacer su relación con este más perfecta, de disminuirla o de aumentarla.

"Dos cosas no pueden relacionarse entre sí /109/ si no poseen un aspecto homogéneo u homólogo una con la otra. Así pues, si tenemos una relación con Dios, debemos tener algo en común con él. Nuestra relación con un Dios, nuestro vínculo con él es evidente. No hay que buscarlo en los gritos de dolor, en el temor o la impotencia, que no exige a Dios sino únicamente un fin para los padecimientos. No debes creerme a mí ni a la enardecida Pitonisa, ni a los aduladores sacerdotes de Júpiter, que ven en Alejandro al hijo de su Dios. No, debes creer en Sócrates, en ti mismo. En ti mismo, cuando se te haya concedido la pureza de este órgano que se dirige hacia las cosas divinas como el ojo hacia la luz. Entonces te apercibirás de este vínculo, de esta homogeneidad, en la facilidad con que el bien puede ser realizado en el ser humano. [...]

"Parece como si en el ser humano, cuando es capaz /110/ de armonizar sus fuerzas desconocidas para nosotros y su temple, ya sea mediante sus esfuerzos o mediante la excelencia de su naturaleza, comenzaran a desarrollarse

otras capacidades hasta este momento todavía desconocidas y como si su homogeneidad con la divinidad aumentara de manera tal que una sombra del poder divino se hiciera en cierto modo visible en él. [...]"*

/111/ ¡Suficiente!

"¡Cuánto me hubiese alcanzado la protección que las obras de estos grandes hombres me ofrecen /112/ por todas partes, si hubiese tenido necesidad de buscar protección! Pero no necesito eso. Y mucho menos quiero imitar las costumbres de los mendigos malvados, que no conocen otro modo de deshacerse de un perro furioso más que haciendo que este persiga a algún otro. Pues hasta donde conozco a mis

* *Aristée, o acerca de la divinidad*, pp. 167, 184, 195, 199. Hay un hombre, en cuya compañía me dejaría quemar sin ningún reparo en todas las sinagogas filosóficas, y que admito considerar como un hombre grande y santo. Johann Georg Hamann de Königsberg dice: "¿Es posible el amor humano sin el *conocimiento del otro* y la *simpatía*? Os jactáis de conocer a Dios. ¿De qué manera habéis llegado a ese conocimiento? A través de la contemplación de sus obras. ¿Cómo sabéis que estas obras lo conocen mejor que vosotros y que no son mucho más incapaces que vosotros mismos para recibir esta elevada revelación y transmitírosla? /111/ Para conocer a un simple ser humano –el más confiable de todos–, ¿os fiaríais de sus *obras exteriores*? Cuán poco se parecen, cuán lejanas y extrañas, hasta contrarias, son las obras respecto de las *profundidades* ocultas en el *interior* del corazón humano. El objeto de vuestra contemplación y de vuestro culto no es Dios, sino una mera palabra-imagen [*Bildwort*], como vuestra *razón humana* universal que adoráis como a una verdadera *persona* mediante una *licencia más que poética*. Hacéis tantos dioses y personas semejantes mediante la transubstanciación de vuestras palabras-imágenes [*Bildwörter*] que el paganismo más grosero y el más ciego papismo serán, en el momento del juicio final, justificados y quizás hasta absueltos, en comparación a vuestra idolatría filosófica" (*Nueva apología de la letra H*). No sé si nuestro idioma ha producido alguna vez algo que evidencie tanta sagacidad, ironía y humor, /112/ tanta riqueza de genio en el contenido así como en la forma, como esta pequeña apología de una letra con doble sentido. [Nota de MJS: Véase Hamann, J. G., *Neue Apologie des Buchstaben h Oder: Ausserordentliche Betrachtungen über die Orthographie der Deustschen von H. S. Schullehrer* [*Nueva apología de la letra h. O reflexiones extraordinarias acerca de la ortografía de los alemanes, de H. S. Schulehrer*], Pisa [Frankfurt], 1773].

adversarios, sé que ellos comprenden muy bien la ventaja de aferrarse a mí, en vez de abalanzarse directamente sobre alguien como Kant o Hemsterhuis."*

/113/ Sin embargo, sostienen que yo elimino toda duda "apelando a la autoridad y a dictámenes no justificados" y que *bendigo y concluyo mi* retorno infantil –mi retirada bajo la bandera de la fe– "con las palabras de la boca *piadosa y angelical* de Lavater".[62] Mendelssohn dice esto y un ejército completo de gritones lo imita.

¿Dónde he eliminado toda duda apelando a la autoridad y a dictámenes no justificados? ¿Dónde realizo un retorno infantil bendecido con las palabras de Lavater?

Concluyo una obra que contiene las investigaciones más libres con una cita de Lavater que defiende las investigaciones más libres de la razón, en la que no hay ni una palabra acerca de la fe, /114/ que no recomienda más que la verdad y autoriza a cada ser humano a reconocerla a su propia manera, que no prohíbe nada más que la mentira y no permite que se le dé ningún uso. Y esta cita es la que habría introducido como una autoridad para apoyar mi método de fe, para ocultar así mi retirada.

¡La habría introducido como un argumento de autoridad proferido por una boca angelical, *de la que pretendo depender*!

Al *honesto* Lavater le he atribuido una boca angelical, es decir, una boca que jamás se propone mentir ni engañar. Se la he atribuido al hombre que obedece concienzudamente los principios que se encuentran expresados en el maravilloso pasaje suyo antes citado; al hombre que, en la

* Lessing, G. E., *Axiomata*, Conclusión. Voltaire me habló una vez, estando de muy buen humor, acerca de un hombre muy conocido [Nota de MJS: Federico el Grande] a quien, durante su niñez, se le había provisto de un pequeño soldado que era culpable de todas las fechorías del niño, que debía admitir la culpa por todas sus travesuras para dejarse luego reprender y castigar en su presencia. "Me he /113/ transformado en su pequeño soldado", decía Voltaire. "Él hace las tonterías y me azotan a mí".

[62] Mendelssohn, M., *A los amigos de Lessing*, *op. cit.*, pp. 217-218.

medida en que la conoce, se somete totalmente a la verdad y jamás la somete a él mismo; a él, que, /115/ por todos estos motivos, vosotros blasfemos* no le llegáis ni a los zapatos aun cuando él hubiese cometido todas las necedades de las cuales lo acusáis o incluso otras peores.

¿Conocéis la expresión utilizada para denominar aquello que he desenmascarado aquí? No conozco ninguna otra más que mentira *deliberada*, engaño *premeditado*. Siempre consideran que es incivilizado[63] que llame a las cosas por sus verdaderos nombres. "Podéis encontrar en mí a un adversario incivilizado, pero seguro no encontraréis uno inmoral.[64] Esta diferencia entre incivilizado e inmoral, que es muy importante, permanecerá infinitamente entre nosotros aun si ambas palabras, según su origen, han de significar exactamente lo mismo. Precisamente quiero poner a la luz vuestra manera inmoral de disputar, y esto no puedo lograrlo sino de la manera más incivilizada".[65]

/116/ "¿Por qué me esperáis en todos los caminos vacíos tan maliciosamente? [...] ¿Es propio de una buena guerra dejar pasar por el camino a los hombres de la región, para poder estrangular sin estorbos a las mujeres y los niños? El concepto es el hombre, la imagen sensible del concepto es la mujer y las palabras son los niños, que ambos producen. *¡Es un bello héroe aquel que lucha con*

* Véase en el *Diccionario* de Adelung el primer sentido de esta palabra. [Nota de MJS: La entrada de la palabra "blasfemo" (*Lästerer*) dice: "del verbo blasfemar (*lästern*). 1. En la medida en que antes esta palabra significaba desgarrar, romper de una manera improcedente o cortar, es posible denominar blasfemos a los carniceros de las ciudades o de los pueblos, así como a todos los aprendices de este oficio, ya que, según pretexto, no podían desguazar la carne de manera tan diestra y limpia". Adelung, J. C., *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der Hochdeutschen Mundart... (Ensayo de un diccionario gramático-crítico completo del dialecto alto alemán)*, Leipzig, Bernhard Christoph Breitkopf und Sohn, 1777, t. 3, pp. 68 y ss.]

[63] *Ungesitteten.*

[64] *Unmoralischen.*

[65] Lessing, G. E., *Anti-Goeze. D. i. Notgedrungener Beiträge zu den freiwilligen Beiträgen des Hrn. Past. Goeze [Anti-Goeze. Es decir, contribuciones obligatorias a las contribuciones voluntarias del señor pastor Goeze]*, Braunschweig, 1778, II, p. 15, LM XIII, p. 153.

imágenes y palabras, y siempre hace como si no viera los conceptos!"*

El griterío de estos hombres para el elogio y la protección de la razón puede ser en parte totalmente inocente. *Creen, en efecto, que su opinión es la razón y que la razón es su opinión.* No por esto han de ser llamados fanáticos,[66] pues el fanatismo no es más que un entusiasmo exagerado[67] y este último /117/ presupone un objeto verdadero.[68] Aquel que se encuentra encantado[69] con un objeto que no es verdadero, con un no-ser, no se denomina fanático,[70] sino simplemente *soñador*.[71] Este es el verdadero nombre para esta clase. Son soñadores. Pero si sucede que el afán por una quimera los enciende hasta el punto de que la prediquen como si fuera su verdad, su palabra y su milagro, en definitiva, como si fuera la única religión que puede traer bienaventuranza, entonces su posición se denomina *exaltación*.[72]

"¡Por sus frutos los conoceréis!"[73]

Si estos hombres conocieran la esencia de la razón, ¿cómo podrían experimentar esta cobardía frente a la superstición que, junto con la vanidad y el egoísmo, son las causas inmediatas de la intolerancia y la persecución? Si tuvieran amor por la verdad, ¿cómo podrían querer encerrarla en su estrecho templo y someterla a su pontificado? Pero ella es para estos hombres simplemente la imagen del ídolo /118/ al que hacen sacrificios. En todas sus otras formas es para ellos una abominación y ellos mismos la clavan en la cruz.

* Lessing, *Nothsgedrungener Beyträge [Contribuciones obligatorias]*, II, p. 15 y VIII, pp. 10-11. [Nota de MJS: LM XIII, pp. 153 y 190.]

[66] *Schwärmer.*

[67] *Übertriebener Enthusiasmus.*

[68] Véase el artículo de Wieland sobre la diferencia entre *Schwärmerei* y *Enthusiasmus* en el *Teutsche Merkur* de enero de 1776.

[69] *Der Begeisterte.*

[70] *Schwärmer*

[71] *Phantast.*

[72] *Fanatismus.*

[73] Mateo 7:20.

La causa de este horroroso error reside en que ellos imaginan una verdad reconocida objetivamente y la consideran como la única existente, e incluso la confunden con la razón o, como ya he dicho: *consideran su opinión como la razón y la razón como su opinión.* En verdad, *ellos* son los que verifican la razón según el criterio de la *fe*, la afirman o la niegan únicamente según este criterio.[74] Por lo demás, no saben nada acerca de ella y no se preocupan ni por su esencia ni por su voluntad. Así, el sistema, ya sea adoptado o propio, se alza gracias a una verdad objetiva semejante por sobre toda equidad, y la presunción personal hipostasiada pronuncia oráculos que todos podrían dominar pero que no deberían ser dominados por nada, que encadenan el espíritu y que desvían y seducen a la conciencia moral.[75] Escribe Kant: /119/ "Me duele observar la misma falta de nitidez, el mismo disimulo e hipocresía, incluso en las manifestaciones del pensamiento [...]. Cuando la colectividad considera que los sutiles sofistas tratan nada menos que de hacer tambalear los cimientos del bienestar público, no solo parece sensato, sino permisible y hasta muy meritorio, contribuir a la buena causa con fundamentos aparentes, antes que dejar a los supuestos adversarios de la misma la ventaja de reducir nuestro tono a la moderación de una mera convicción práctica [...]. Debería, sin embargo, pensar que nada hay en el mundo más incompatible con el propósito de afirmar una buena causa que la perfidia, el disimulo y el engaño."*

Tomemos el siguiente caso. Supongamos un anatomista que investiga, como Sömmerring,[76] a los negros y da cuenta

[74] Según Jacobi, al identificar la verdad con sus opiniones particulares, los ilustrados no hacen sino imponer un criterio extrínseco para la verdad que aquí Jacobi denuncia como fe o creencia. En realidad, se trataría de un criterio tan irracional como el que ellos le critican en él.

[75] *Gewissen.*

* *Crítica de la razón pura*, p. 748. [Nota de MJS: KrV A 748-750 / B 776-778. En castellano: Kant, I., *Crítica de la razón pura, op. cit.*, pp. 595-597.]

[76] Von Sömmerring, S. T., *Über die körperliche Verschiedenheit des Negers vom Europäer* [*Sobre las diferencias físicas entre los negros y los europeos*], Frankfurt, Mainz, 1785. Sömmerrring (1755-1830), anato-

de lo que ha descubierto de un modo completamente erróneo y /120/ vano, pero de manera tal que al final sostiene que los negros no son inferiores a los europeos sino que por el contrario, en total, los superan ampliamente. Vendrían entonces los defensores de lo divino de la razón humana y elogiarían la sabiduría, la piedad, el mérito filosófico y moral de esta operación, mirando de reojo, con desprecio, el alma malvada y el atrevimiento imprudente de Sömmering, empañarían de este modo su esmero y no le permitirían tener razón, apelando a los principios superiores del derecho. ¡Cómo nos reiríamos y nos enojaríamos todos nosotros! Y sin embargo no nos reímos ni nos enojamos cuando exactamente esto mismo sucede en relación con otros objetos importantes del conocimiento humano, incluso con el más importante de todos. Contemplar con serenidad, hasta con placer, que esos pies pisotean los hechos, la historia, las conclusiones más decisivas y los resultados más evidentes en vistas a un cierto sentido de la utilidad y en virtud de una infalibilidad más que papista, cuyo despotismo y ardor devoto son comparables al cuidado de las almas /121/ realizado por un gran inquisidor. Si Dios quisiera, yo podría suscitar también en otros hombres mi indignación contra esta estúpida fantasmagoría[77] carente de sentido y esta desdeñable autodivinización, principalmente podría suscitarla hasta la acción en aquellos hombres que se encuentran en el lugar correcto, que poseen el impulso de reaccionar contra ello y que, bajo la mirada del mundo entero, quieren reemplazar el gran gorro del bufón por una sabiduría que señale el camino conducente a todo conocimiento y a todo uso de la razón. Pues, ¿puede pensarse algo más desviado y más indigno que una sabiduría humana que pretenda reinar sobre la verdad misma, que quiera decidir qué, cómo y cuándo esta ha de valer?[78]

mista y filósofo, amigo de Jacobi, muestra que la constitución de los habitantes del África se encuentra mucho mejor adaptada al clima que la de los europeos.

[77] *Phantasterei.*

[78] Jacobi acentúa el tono polémico en estos últimos párrafos, en los

"La filosofía avanza con su paso eterno y gradual y los eclipses no desvían a los planetas de sus órbitas. Pero las sectas de la filosofía son como las fases de la filosofía, que no pueden mantenerse más que mediante la interrupción de toda la naturaleza, mientras el sol, los planetas y /122/ el observador permanecen en el mismo punto. ¡Dios nos libre de esta horrorosa interrupción!"*

"Cuando Jerónimo[79] tradujo del griego un escrito que, según su opinión, era sumamente nocivo para la verdadera religión, lo hizo con la intención de rescatarlo de los recortes y mutilaciones de otro traductor, Rufinus,[80] es decir, para presentárselo al mundo latino en toda su fuerza, con todas su peligrosas tentaciones. Por ello, una cierta *Schola tyrannica* le reprochó haber cometido una falta grave. ¿Cuál fue su respuesta? *¡O impudentiam singularem! Accusant medicum, quod venena prodiderit.* Ahora bien, no sé exactamente qué quería decir con esta *Schola tyrannica*. Y sería ciertamente sorprendente si ya en aquella época... /123/ –pero, es verdad, yo mismo he dado ya una respuesta similar respecto de mí mismo–. *¿Por denunciar el veneno que se esconde en las tinieblas a las autoridades médicas he de haber sido yo quien introdujo la peste en la región?*"**

que denuncia a la Ilustración berlinesa como dogmática y papista, pues según él estos hombres deponen toda actitud crítica de pensamiento autónomo para aceptar y hacer aceptar, sin examen, una verdad que, en realidad, no es más que la opinión particular de cierto grupo de personas. En este sentido pretenden reinar sobre la verdad. Él, por el contario, propone un sometimiento a la verdad única y fundamental, que se revela a cada cual mediante una revelación interior, que no requiere de una autoridad externa que la avale, sino que se presenta como una fe indubitable.

* Ruego de Lessing después de la *Parábola*, p. 15. [Nota de MJS: Lessing, G. E., *Una parábola...*, *op. cit.*, LM XIII, p. 98. Jacobi modifica la cita. El original dice: "El cristianismo avanza (...), las sectas del cristianismo (...)".]

[79] Jerónimo (c. 347-420), uno de los Padres de la Iglesia latina.

[80] Rufinus (c. 335-395), ministro de Teodosio y de Arcadio.

** Lessing, *Contribuciones obligatorias*. [Nota de MJS: Lessing, G. E., *Anti-Goeze...*, *op. cit.*, VI, p. 5, LM XIII, p. 175.]

Sé bien lo que me espera. Me encuentro solo contra una legión y la multitud se deja seducir fácilmente por la multitud. No requerirá demasiado esfuerzo derribar por completo a quien ya se encuentra tan bajo. ¿Quién me estima entonces? Ciertamente, nadie que se deje engañar por lo superficial. Solo hay que estudiar mis escritos para encontrar al instante que no estoy a la altura de mis temas, que jamás los he estudiado exhaustivamente, que jamás he investigado las fuentes, y ni hablar de que hago como si fuese mío lo que en verdad os pertenece a vosotros. No logro /124/ jamás leer ordenadamente, pues si supiera leer ordenadamente, retener lo leído y examinarlo a fondo, ¿no sería evidente que también poseería la fe correcta y me reconocería como miembro de la verdadera Iglesia? ¿Y escribir? Sí, puedo componer bellas palabras, ¿pero escribir? ¡Que Dios nos guarde de un discurso semejante!

Así me va; así me irá; así procuraré buscar la verdad, *que es sabia*. Y si soy expuesto tal como soy en cada entrega que parafrasea el Catálogo General de la feria del señor Nicolai,[81] en toda ocasión, sea que encaje o sea que no, con o sin gravedad, de manera oculta o evidente, y si todas las revistas y los periódicos hermanados hacen lo mismo a continuación, ¿quién, al final, no comprenderá, reconocerá y *honrará solamente a la verdad, que es sabia*?

/125/ Tengo todavía más razón para utilizar este instante, en el que todavía quiero ser escuchado.

He exigido un examen riguroso, una justicia *inflexible*, y vuelvo a exigirlo.

Aquí está mi defensa contra las acusaciones de Mendelssohn, contra los escritos de aquellos que las apoyaron. Júzguese cómo me hubiese ido, si me correspondiera alguna culpa, si en vez de ficciones, injurias y chicanas indignas ¡hubiesen podido producir *pruebas*! Si mi causa

[81] Jacobi alude a los catálogos de las ferias de libros que ofrecían las recensiones de las principales obras publicadas en el periodo. Véase la réplica de Nicolai en la *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 1786, p. 354, nota.

fuese la causa de mis adversarios –¡Dios misericordioso! Me estremezco de solo pensarlo.

Bien puede suceder que venzan sobre mí; me basta con que no puedan vencer sobre mi causa. Me basta con que también esta haya dado un vuelco, que no podría ser más instructivo. Menos he contribuido yo a ello, /126/ tanto más grande es mi alegría, tanto más perfecto será en todo caso mi silencio.

***

También este escrito será sellado con palabras de Lavater, mi cómplice. Las tomo de su *Poncio Pilato*, cuarta parte, capítulo 6, titulado "La cólera de los grandes sacerdotes y de los sirvientes", sexta sección: "Hay caracteres que son imposibles de instruir, imposibles de convencer, que son fundamentalmente falsos. Mientras más claro ven, más fuerte gritan '¡Qué oscuridad!'. Mientras más determinadamente uno les habla, más tercamente hablan ellos de la desagradable indeterminación. Tan pronto como tú abres la boca, ellos esperan ansiosos una contradicción. No pienses jamás que podrás ganártelos con simpleza y sinceridad; no tienen sensibilidad más que para la falsedad. Son verdaderos visionarios de todo lo torcido y lo innoble. /127/ Lo ven allí donde está y allí donde no está. Siempre están al acecho y no observan nada."[82]

[82] *Pontius Pilatus. Oder Die Bibel im Kleinen und Der Mensch im Grossen* [*Poncio Pilato. O la Biblia en pequeño y el ser humano en grande*], 4 tomos, Zurich, Joh. Caspar Füessli hijo, 1782-1785, t. IV, p. 253.

THOMAS WIZENMANN

LOS RESULTADOS DE LAS FILOSOFÍAS DE JACOBI Y DE MENDELSSOHN EXAMINADOS CRÍTICAMENTE POR UN VOLUNTARIO[1]

(EXTRACTOS)

Non quis? Sed quid?[2]

/3/ Con la misma confianza que ya había mostrado dieciséis años antes, en su discusión con Lavater,[3] el difunto Mendelssohn expuso su posición respecto del cristianismo y de todas las religiones positivas en su *Jerusalem*;[4] y terminó sus días convencido de que "en materia de doctrinas y verdades eternas, no conocía ninguna otra clase

[1] Texto original: *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freiwilligen*, Leipzig, Georg Joachim Göschen, 1786. Sigo el texto de la primera edición, según la reproducción facsimilar publicada por Gerstenberg (Hildesheim, 1984) e indico entre barras la paginación de la edición original. Existe una traducción al francés de una selección de esta obra en Tavoillot, P.-H., *Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*, París, CERF, 1996, que tuve en cuenta para esta versión en castellano.

[2] "No quién, sino qué". Esta frase, frecuentemente utilizada como *motto*, refiere a la importancia de lo dicho y no a quién lo ha dicho. Este es, precisamente, el principal esfuerzo de Wizenmann: poner en evidencia el trasfondo específicamente filosófico de la disputa entre Mendelssohn y Jacobi sin atender a la autoridad o el prestigio de quien sostiene cada posición. Si bien gran parte del libro está dedicada a criticar las ideas de Mendelssohn, la posición defendida por Wizenmann tampoco es la de Jacobi.

[3] Alusión a los textos escritos con motivo de la polémica entre Mendelssohn y Lavater, iniciada en 1769. Véase el estudio preliminar de este libro.

[4] Cf. Mendelssohn, M., *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, Berlín, Friedrich Maurer, 1783; en castellano: Mendelssohn, M., *Jerusalem o acerca de poder religioso y judaísmo*, introducción, traducción y notas de José Monter Pérez, Madrid, Anthropos, 1991.

Die Resultate

der

Jacobischen und Mendelssohnschen

Philosophie;

kritisch untersucht

von

einem Freywilligen.

Non quis? sed quid?

Leipzig,

bey G. J. Göschen, 1786.

de certeza más que la certeza basada en principios de la razón".*

/4/ Nos parece notable que esta última explicación provenga de un hombre que, por su nacimiento y sus relaciones, encontró razones urgentes para examinar atentamente el judaísmo y el cristianismo, y para comparar ambas religiones con los dogmas de la filosofía; de un hombre que puede gloriarse de "haber reconocido muy temprano la obligación de examinar sus opiniones y sus acciones y haber consagrado desde la tierna infancia sus momentos de descanso y de esparcimiento a la filosofía y a las bellas ciencias, con el único fin de prepararse para esta prueba".**

"La facultad de juzgar, incluso en los hombres de pensamiento filosófico, a menudo se dirige excesivamente hacia conceptos habituales, a opiniones preconcebidas y a principios ya adquiridos. Especialmente en una cuestión que toca tan de cerca al corazón y que es tan confusa, la más suave /5/ sacudida puede empujar a la razón fuera de su carril; y es por ello que mientras más audaz es la razón más se aparta de su recto camino".***

Así pues, atenta y rigurosa ha de ser una investigación no solo motivada por el interés por la verdad y por la reputación de Mendelssohn, sino también por la reputación de otro hombre digno de estima, que le ha suministrado a Mendelssohn la oportunidad para exponer su posición por última vez.

El señor consejero Jacobi de Düsseldorf, un hombre que se ha destacado entre los escritores alemanes por su noble amor por la verdad y por la libertad de espíritu con que lleva a cabo sus investigaciones, y cuya reputación públicamente reconocida da testimonio de una perfecta integridad,

* Mendelssohn, *A los amigos de Lessing*, p. 28. [Nota de MJS: Cf. p. 196, indicada entre barras en la traducción de este texto incluida en este volumen. Siempre se hace referencia a esta paginación.]

** Mendelssohn, *Escritos a Lavater*, p. 7. [Nota de MJS: Véase JubA 7.]

*** Mendelssohn, Comentarios a la respuesta de Lavater, p. 45. [Nota de MJS: Mendelssohn, M., *Nacherinnerung zu Lavaters Antwort (Comentarios a la respuesta de Lavater)*, en JubA 7.]

ha arribado, luego de una investigación igualmente larga, difícil y sincera, a un resultado totalmente distinto. Según él, "el elemento /6/ de todo conocimiento y de toda actividad humana es la creencia".*

Este autor no solo ha reconocido muy temprano la necesidad de examinar sus opiniones y sus acciones, sino que desde su más temprana infancia su corazón ha experimentado la necesidad de forjarse una certeza acerca de las verdades más elevadas de la religión. "Andaba todavía en ropas polacas", dice, "cuando comencé a inquietarme por las cosas de otro mundo. [...] El ansia por alcanzar una certeza acerca de cuáles podían ser las esperanzas más elevadas de los seres humanos se fue intensificando con los años y se convirtió en el hilo principal al que quedaría anudado mi destino".**

Estos dos resultados, junto con la reputación de cada uno de ellos, se oponen el uno al otro /7/ y los obligan a disputarse el rango o, mejor aun, a que uno desbanque al otro.

Nunca antes se había planteado e investigado con tanta profundidad la cuestión de la creencia y la filosofía. Nunca antes ambas partes habían dispuesto con tanta exactitud todos los aspectos de la cuestión, de modo que pudieran ser remontados hasta sus primeros principios y expuestos de manera separada. *Esta cuestión*, sea cual sea la forma en que se la formule y la respuesta que se le dé, se encuentra en la base de casi todos los errores que se han vuelto evidentes en materia de religión. Sería ya tiempo de tomarla de una vez por todas de la raíz y de extirpar aquello que alimenta una larga y desdichada polémica, al menos entre pensadores honrados. Suceda esto o no, hay que reconocer al menos a Jacobi el mérito de haber revivido la cuestión y de haberla establecido de la única manera en que puede ser considerada de un modo fecundo.[5]

* Jacobi, *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, p. 172.

** Jacobi, *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, p. 8. [Nota de MJS: Cf. pp. 7-8.]

[5] Wizenmann dedica las primeras páginas de su libro a establecer el estado de la controversia, tal como Mendelssohn había querido hacerlo en sus *Horas matinales* y tal como Jacobi había pretendido también exponerlo al dar a conocer los pormenores del intercambio epistolar entre él y el berlinés. En tanto que tercera parte en la disputa, Wizenmann logra identificar los puntos de vista de cada uno de ellos y los presenta de manera desapasionada, si bien su adhesión al bando de Jacobi es evidente desde un comienzo. Según su resumen de la polémica, Mendelssohn sostiene que toda certeza debe basarse en principios racionales y Jacobi, en cambio, plantea que la creencia o fe es el fundamento de todo conocimiento y toda acción en los seres humanos. El esfuerzo y el gran mérito de este texto de Wizenmann es que logra poner en evidencia la cuestión estrictamente filosófica que se encuentra en la raíz de la polémica entre ambos hombres. Tal como él lo presenta aquí, se trata del problema de la relación entre la filosofía, entendida como conocimiento estrictamente racional, y la fe o creencia, en tanto se opone a la razón y plantea la existencia de una vía alternativa de acceso a la verdad. Entre las páginas 8 y 19 Wizenmann expone los detalles de la polémica entre Jacobi y Mendelssohn y resume sus respectivas posiciones. Cita extensamente las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* de Jacobi y critica explícitamente a Mendelssohn, retomando algunos argumentos ya esgrimidos por aquel. Según Wizenmann, al igual que según Jacobi, el conocimiento de lo auténticamente existente se basa en una revelación y en la creencia en esa revelación. En la página 20 comienza a explicitar su propio punto de vista en el contexto del debate.

[...]

/20/ [...] Mientras más profundamente examino lo que se denomina evidencia sensible, más me convenzo en mi interior de que la revelación y la creencia son sus auténticos rasgos característicos y de que quizás el punto fundamental[6] a partir del cual el hombre mismo es revelado determina completamente el modo en que se da el conocimiento humano.

Con Jacobi, denomino *verdadera revelación*, cuya verificación no puede de ningún modo realizarse por medio de principios racionales, al hecho de que tenemos un cuerpo y que existen cosas fuera de nosotros. Pues a través de los sentidos no nos apercibimos ni del cuerpo inmediato ni de las cosas fuera de nosotros, sino que sencillamente percibimos impresiones y formas que nosotros mismos modificamos. /21/ A partir del modo en que recibimos

[6] *Grundpunkt*.

impresiones de las cosas exteriores a nosotros, el filósofo es incapaz de probar que existen cosas fuera de nosotros. Al contrario, tan pronto como me permito juzgar a partir de los principios de la razón cosas que únicamente poseen una evidencia sensible, ya no existe ningún motivo para considerar estas modificaciones en mí como pruebas de la existencia de cosas fuera de mí. La naturaleza produce esta convicción mediante un engaño que la razón es incapaz de explicar ni de juzgar. Tampoco debe pretender hacerlo, pues esto se encuentra fuera de su ámbito de competencia. Así como no somos capaces de ver con los oídos ni de oír con los ojos, jamás debemos pretender demostrar, y jamás podremos demostrar *sentimientos* ni sentir *razonamientos*. Toda la extensión del conocimiento humano se divide en estos dos ámbitos: *experiencia* y *razonamiento*. Del mismo modo que es imposible que el sentido y la imaginación o, como preferí expresarlo, /22/ la *experiencia*, perciba alguna *relación* y *la reconozca como tal*,* es igualmente imposible que la razón pueda probar la *existencia* de alguna cosa. Por experiencia percibo la existencia y por la razón descubro las relaciones de estos seres existentes. La filosofía debería servir al menos para distinguir correctamente una cosa de la otra y para que lo que pertenece a un ámbito no /23/ se pase al otro. Así, a partir de los primeros principios del conocimiento humano, la filosofía comprendería que no puede haber una prueba apodíctica de ninguna cosa, en la medida en que la cosa que exista.[7]

* La aparente contradicción presente en estas proposiciones –que la *experiencia* no percibe ninguna *relación* y que al mismo tiempo, como se afirmará a continuación, la experiencia no es otra cosa que *la percepción de relaciones*– reside en el hecho de que puedo explicar la razón a partir de la experiencia pero no puedo explicar la experiencia a partir de la razón. Tener una experiencia significa tener una experiencia. Tan pronto como lo escribo, supongo una razón como acompañamiento de la experiencia, es decir, un concepto de relación. Así pues, en el fondo, es imposible distinguir entre experiencia y razón, pues la razón, si se la investiga con más profundidad, no es otra cosa que la mera conciencia de la experiencia.

[7] Wizenmann ha expuesto y definido los elementos básicos de su posición. Según él, el conocimiento humano se divide en dos ámbitos:

Sí, "si en esto consisten la fe y la revelación que se nos ofrecen", proclama Mendelssohn, "entonces hemos llegado al final de la disputa, pues si es así, también Aristóteles tuvo revelaciones y Spinoza fue *un héroe de la fe*".*

En efecto, Aristóteles también tuvo esta revelación y Spinoza esta fe. Pues ambos fueron seres humanos y se vieron obligados a obtener sus conocimientos de manera humana.[8] Y tal como él lo admite aquí, Mendelssohn mismo se vio forzado a "sofocar la duda mediante la fe" y a "obligar a la razón desbocada a obedecer".[9] Pero es una

la experiencia, que incluye la sensibilidad y la imaginación, y que consiste en la captación de los objetos exteriores existentes, y el razonamiento, que consiste en la percepción de las relaciones que se dan entre esos objetos existentes. La conclusión de Wizenmann logra poner en evidencia la coincidencia en este punto entre su propia posición, la de Jacobi y la de Kant: la razón es incapaz de probar la existencia de ninguna cosa. Únicamente la sensibilidad, en la medida en que se relaciona con las cosas de manera directa, da testimonio de la existencia de un mundo exterior. Queda, pues, determinada la función que él atribuye a la filosofía: la de distinguir entre los dos ámbitos del conocimiento humano y no permitir que se mezclen o confundan. Una filosofía que, como la de Mendelssohn, pretenda demostrar la existencia de Dios y del mundo sería un sinsentido.

* Mendelssohn, *A los amigos de Lessing*, p. 27. [Nota de MJS: Cf. p. 196, n.]

[8] Esta afirmación pone en evidencia que el concepto de fe o creencia postulado por Jacobi y retomado aquí por Wizenmann, si bien se conecta con la noción religiosa, no se agota en ella. La fe es, según Jacobi, el modo inmediato de acceso a aquello que se revela al ser humano como absolutamente indubitable y que no requiere demostración ni tampoco puede tenerla. En este sentido, la creencia permite el acceso tanto a la existencia del mundo exterior, que se revela inmediatamente a los sentidos, como a la existencia de Dios, que se revela inmediatamente en el sentimiento interior, en el corazón de cada ser humano. En esta medida, tanto Aristóteles como Spinoza, que no dudaron ni de la existencia del mundo ni de la existencia de una divinidad, conocieron y aceptaron esta fe.

[9] Mendelssohn, M., *An die Freunde Lessings, Ein Anhang zu Herrn Jacobis Briefwechsel über die Lehre des Spinoza* [*A los amigos de Lessing*], prefacio de Johann Jakob Engel, Berlín, Christian Friedrich Voss, 1786, pp. 91 y 217. Wizenmann sostiene que también Mendelssohn debe aceptar que todo su conocimiento se fundamenta en una revelación, en una creencia indemostrable. Por lo tanto, las acusaciones que él dirige contra Jacobi deben aplicarse también a él mismo.

cuestión completamente distinta la de determinar si es cierto que por ello hemos llegado al final de la disputa, /24/ si Mendelssohn también ha considerado las consecuencias de esta verdad, de esta creencia en la autoridad de la naturaleza. Si él comprendió que esta evidencia sensible es *revelación* y que la certeza que se tiene de ella es *fe*, si él supo que ninguna vía demostrativa podría conducir a los objetos de la experiencia, que, por lo tanto, los primeros datos de toda existencia no pueden ser demostrados a partir de principios racionales, sino que deben ser creídos, ¿cómo puede permitirse, entonces, estar convencido de que las verdades principales de la religión natural, y por lo tanto también la existencia de Dios, *pueden ser demostradas tan apodícticamente como cualquier teorema matemático*?[10] En efecto, si estas presuntas pruebas de la existencia de Dios son tan concluyentes, tal como lo sugiere la audaz comparación, entonces hay que suponer que ha encontrado un camino totalmente nuevo del conocimiento; casi me atrevería a decir que quizás, antes de morir, se había transformado en un ser absolutamente distinto a los seres humanos.[11]

/25/ De modo que la existencia de Dios es para Mendelssohn tan apodícticamente demostrable como cualquier teorema matemático. ¿A partir de la experiencia y *a posteriori*? Pero a partir de la experiencia no existe ninguna vía demostrativa para llegar a las cosas fuera de nosotros. A partir de las propiedades que percibimos no puede extraerse ninguna conclusión firme acerca de las cosas en las que esas propiedades tienen su fundamento. ¿O a partir de proposiciones *a priori*? Naturalmente, así debería ser conducida la prueba, si ha de ser tan apodíctica como los teoremas matemáticos. Pero proposiciones *a priori* son proposiciones cuya verdad no solo no depende de ninguna

[10] Cf. *ibid.*, p. 197.

[11] La ironía de Wizenmann apunta al hecho de que una razón humana, tal como él la comprende y tal como también Kant la comprendía, jamás puede demostrar la existencia de aquello que no se da en la experiencia. Pues únicamente la experiencia permite acceder a la existencia.

experiencia sino que tampoco depende de la conformidad con ningún ser existente, sea cual fuere. Y estas proposiciones son inmutables, precisamente porque pueden ser consideradas independientemente de toda existencia. ¿Cómo podrían entonces estas proposiciones adentrarse en la existencia misma, si no se añadieran a ellas, hipotética o verdaderamente, proposiciones de la experiencia?[12]

/26/ Para que todo esto sea más claro, permítaseme presentar brevemente los principios fundamentales del conocimiento humano.

1. Toda verdad es un conocimiento ya *a priori*, ya *a posteriori*. Es decir que su validez reside o bien en sí misma, en la relación que sus partes mantienen entre sí, o bien en la concordancia con alguna cosa existente cualquiera.

2. Toda relación es, por lo tanto, verdadera, ya sea solo ideal y posible, o real y efectiva.

3. Lo característico del conocimiento ideal o del conocimiento *a priori* es, por lo tanto, que es absolutamente independiente de la relación con la existencia de las cosas.

/27/ 4. Consecuentemente, demostrar *a priori* significa investigar la conexión entre las verdades que son independientes de la existencia y, por medio de esta conexión, resolver una cuestión.

5. La cuestión debe, pues, referirse a alguna verdad independiente de la existencia, si es que ha de poder ser resuelta por medio de la conexión de estas verdades.

6. Por lo tanto, esta demostración excluye de su ámbito todo objeto singular, todo modo en que las cosas existentes son efectivas.

[12] La existencia de Dios no puede ser demostrada *a posteriori*, pues a partir de los datos obtenidos por la experiencia la razón no puede afirmar nada acerca de los objetos mismos, ni *a priori*, porque las proposiciones *a priori* no dependen de la experiencia y por lo tanto no pueden acceder a la existencia. Wizenmann utiliza deliberadamente el vocabulario kantiano para patentizar el acuerdo entre ellos en este punto. Véase Kant, I., "Introducción", *Crítica de la razón pura*, prólogo, traducción, notas e índice de Pedro Rivas, Buenos Aires, Alfaguara, 1997, especialmente A 1-2.

7. Dado que Dios, sus propiedades y las cosas efectivas o los modos de ser efectivos son cosas existentes, la demostración (*a priori*, se entiende) no les concierne.

/28/ 8. Así pues, ocupémonos de las pruebas *a posteriori*.

9. Una verdad *a posteriori* es una proposición que concuerda con la naturaleza[13] y con la existencia de alguna cosa efectiva.

10. Así pues, lo característico de este conocimiento es que se refiere a la existencia y presupone el conocimiento de la existencia.

11. Sin experiencia, el conocimiento de la existencia es imposible.

12. Tener una experiencia significa percibir las relaciones de las cosas; más precisamente, suponer naturalezas transformadas y observarlas.[14]

/29/ 13. Así pues, demostrar a partir de la experiencia significa concluir conectando unas relaciones con otras relaciones.

14. Aquello que ha de ser probado a partir de principios de la experiencia debe, por lo tanto, ser absolutamente un concepto de relación.

15. Dado que la existencia de las cosas mismas, la existencia de un Dios, etcétera, no son conceptos de relación, no pueden ser tampoco demostradas por medio de principios de la experiencia.

A partir de estas proposiciones es claro, en primer lugar, que una demostración apodíctica de las verdades más excelentes de la religión natural, de acuerdo con la naturaleza de nuestro conocimiento, es imposible por la simple razón de que no puede haber una conclusión coherente ni *a priori* ni *a posteriori* acerca de cualquier existencia fuera

[13] *Beschaffenheit*.

[14] Esta es la contradicción aparente a la que Wizenmann hizo referencia en nota al pie (véase nota a la página 22). El punto consiste en que toda experiencia supone ya el acompañamiento de la razón y, por lo tanto, jamás se tiene una pura experiencia, sino que siempre se razona acerca de la experiencia.

de nosotros /30/ de manera positiva. En segundo lugar, es claro que la comparación que realiza Mendelssohn entre verdades que se refieren a la existencia y verdades que son independientes de todo lo realmente efectivo es absolutamente antifilosófica. Ciertamente, conozco muy bien su prueba de la existencia de Dios a partir de la idea, en la que avanza de lo posible a lo efectivamente existente, de lo ideal a lo real.[15] Pero mis lectores también estarán ya enterados de que este fantasma, que fue capaz de enceguecer a muchos otros grandes espíritus antes que a Mendelssohn, ha sido aniquilado para siempre por Kant, *que todo lo tritura*.[16] *Por otra parte, me parece que ya es suficientemente claro a partir de las proposiciones que expuse más arriba que la prueba debe ser solamente un ardid; y es tanto más claro que es un ardid en la medida en que es imposible que una proposición matemática pueda ser comparada, en lo que respecta a la evidencia, con una proposición cuya verdad depende de la concordancia con la existencia de una cosa.*[17]

/31/ *Consecuentemente, si es cierto que una existencia no solo no puede ser demostrada apodícticamente sino que no puede ser en absoluto demostrada, si toda certeza acerca de la existencia de cosas fuera de nosotros depende de una ilusión** totalmente inexplicable, ¿por qué deberíamos avergonzarnos de admitir que nuestra certeza acerca de la

[15] Esta prueba se encuentra expuesta en su *Tratado sobre la evidencia en las ciencias metafísicas* y también en sus *Horas matinales*, cuyo objetivo principal es ofrecer y analizar las pruebas de la existencia de Dios.

[16] Wizenmann hace referencia a la fórmula utilizada por Mendelssohn en el prefacio de sus *Horas matinales* (cf. p. 3). Efectivamente, la *Crítica de la razón pura* limita el uso de la razón especulativa y prohíbe toda prueba de la existencia de Dios.

[17] También en este punto Wizenmann concuerda con Kant y se opone a Mendelssohn. Las evidencias matemáticas son, según él, incomparables con las evidencias metafísicas.

* Llamo ilusión [*Täuschung*] a la evidencia sensible, no porque los objetos que percibimos mediante una ilusión no sean objetos reales, sino simplemente porque la realidad efectiva de los objetos no puede ser *demostrada* por medio de ella.

existencia de cosas fuera de nosotros es una *creencia*? ¿Por qué ruborizarnos al admitir que, consiguientemente, todo conocimiento acerca de la existencia, incluida la existencia de Dios, proviene de la revelación y la creencia, y debe depender de ellas?

Pero si se supone que la evidencia sensible es infalible, hay que hacerla valer como un *principio racional*. De este modo, el resultado al que conduce la filosofía de Mendelssohn, según quien "en materia de doctrinas y verdades eternas, /32/ no conocía ninguna otra clase de certeza más que la certeza basada en principios de la razón",[18] ha sufrido ya un duro golpe, pero podría todavía dejarse justificar.

Es algo obvio, podría decir él, que el conocimiento intuitivo posee su propia evidencia y que no debe ser confundido con los principios racionales. Pero por principios racionales yo entiendo el conocimiento de todas las verdades universales[19] y, por lo tanto, eternas, que se originan en el conocimiento intuitivo. Denomino certeza a partir de principios racionales a la intuición[20] de la conexión que se da entre las verdades universales. Y creo estar convencido por una verdad cuando aprehendo su conexión necesaria con la serie de las verdades universales.

Para no parecer demasiado severo en mi insistencia acerca de la improcedencia de una demostración semejante, quiero reconocerle a Mendelssohn la validez de la evidencia sensible /33/ y concentrarme ahora simplemente en investigar si efectivamente él no tuvo ninguna otra clase de certeza acerca de las verdades eternas más que aquella basada en principios racionales.[21]

[18] Mendelssohn, M., *A los amigos de Lessing*, *op. cit.*, p. 196.
[19] *Allgemeine Wahrheiten.*
[20] *Einsicht.*
[21] El objetivo de Wizenmann a lo largo de este texto es mostrar que la posición racionalista de Mendelssohn se contradice a sí misma, pues necesariamente debe admitir otra fuente de la certeza que no se basa en principios de la razón. Para ello, se detendrá en el método de orientación según el sano entendimiento humano, que Mendelssohn había expuesto en todos los textos con los que intervino en la Polémica.

Antes de que Jacobi modificara el plan de Mendelssohn, este último consideraba "necesario y útil advertir sinceramente a los amantes de la especulación y mostrarles *a través de ejemplos contundentes* a qué peligro se exponen cuando se confían a ella sin hilo conductor alguno".* No se sabe exactamente qué entendía Mendelssohn aquí por el "hilo conductor", al cual Lessing y todos los espíritus especulativos deberían haberse atenido. No quiero suponer que con ello se haga referencia a la filosofía wolffiana o a cualquier otra filosofía. Pues, en efecto, esta no podría haber sido el hilo conductor de Lessing y sería una tontería querer tener a un hombre como él /34/ bajo la tutela de un hilo conductor semejante. La posición de Mendelssohn se vuelve más clara cuando en la página 33 de su escrito *A los amigos de Lessing* dice: "A la especulación le encargo únicamente la tarea de rectificar las sentencias del sano entendimiento humano y, en la medida de lo posible, transformarlas en conocimiento racional. Mientras la sana razón y la especulación se encuentran todavía en buenos términos, las sigo hasta donde sea que me conduzcan. Pero tan pronto como se enfrentan la una a la otra, busco orientarme y, en lo posible, intento reconducir a ambas al punto del que hemos partido".[22] Sentencias del sano entendimiento humano son, pues, los materiales que Mendelssohn ha elaborado mediante su razón, son el hilo conductor al que debe atenerse la especulación y del que jamás debe desprenderse si no quiere correr ningún peligro.

¿Sentencias del sano entendimiento humano? Ya que Mendelssohn /35/ atribuye a los principios racionales un derecho tan superior al de la fe, me encuentro ahora dubitativo acerca de lo que él entiende por sentencias del sano entendimiento humano. Ahora bien, el sano entendimiento humano ¿no es una cosa para sí? ¿No es una facultad del alma que se distingue de las otras? ¿No es un ser que existe fuera de la razón y separado de ella? ¿Su evidencia

* Jacobi, *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, pp. 49-50. [Nota de MJS: Wizenmann cita lo que Jacobi reproduce de una carta de Mendelssohn.]
[22] Mendelssohn, M., *A los amigos de Lessing*, *op. cit.*, p. 198.

es la misma que la evidencia de la razón, la misma que surge de la intuición[23] del encadenamiento necesario de las verdades? ¿O no? Si la evidencia del sano entendimiento humano es diferente a la de la razón, diferente de aquella que surge de la intuición del encadenamiento necesario de las verdades, entonces Mendelssohn se ha expresado muy impropiamente y con mucha ambigüedad cuando afirma que "en materia de doctrinas y verdades eternas, no conoce ninguna otra clase de certeza más que la certeza basada en /36/ principios de la razón".[24] Según esta afirmación, debería pensarse que él no admite ninguna doctrina que no pueda ser expuesta válidamente por medio de un encadenamiento de razonamientos que se presupongan o se excluyan unos a otros. Sin embargo, a partir de allí únicamente nos queda claro que él también tolera sentencias del sano entendimiento humano, desprovistas de forma demostrativa, como fundamento suficiente para su certeza. Podemos ahora también comprender correctamente su afirmación en la página 30 de *Jerusalem*: "no reconozco otras verdades eternas que las que no solo son comprensibles para la razón humana sino que pueden ser explicadas y comprobadas por las fuerzas humanas".[25] Finalmente, vemos que no se encuentra demasiado alejado de la *fe* de la cual habla Jacobi y que él rechaza con tanto desprecio.

/37/ "Ahora bien, si hablo de una convicción acorde a la razón y si quiero suponer que en el judaísmo esta se encuentra fuera de toda duda, no estoy hablando de una argumentación metafísica, tal como estamos habituados a encontrar en los libros; tampoco de demostraciones escolásticas, en las que toda prueba debe sobreponerse a las dudas más sutiles; sino que hablo de sentencias y juicios del sano entendimiento humano común, que aprehende las cosas de un modo directo y reflexiona con calma acerca de ellas. Es cierto que yo soy un gran admirador de las demostraciones en la metafísica y estoy firmemente convencido de que las verdades principales de la religión natural pueden ser demostradas tan apodícticamente como cualquier teorema matemático. Sin embargo, mi convicción acerca de las verdades de la religión no depende tan absolutamente de las argumentaciones metafísicas de modo que deba mantenerse o caer con ellas. Puede ser que mis argumentos sean puestos en duda, puede ser que se me indiquen errores en mi forma de razonar, y sin embargo mi convicción /38/ permanece inconmovible. [...] Sea cual sea la situación en la que el ser humano se encuentre en la vida, sea cual sea el grado de ilustración que haya alcanzado, posee suficientes datos y capacidad, suficiente oportunidad y fuerzas, para convencerse de las verdades de la religión racional. El argumento de ese groenlandés que una bella mañana caminaba sobre un glaciar con un misionero, vio brillar la aurora entre las montañas de hielo y dijo al Herrnhuter: '¡Contempla, hermano, el día naciente! ¡Qué bello debe ser el que ha realizado esto!', este argumento que era tan convincente para el groenlandés antes de que el Herrnhuter hubiese desviado su entendimiento, lo es también para mí. En mi opinión, posee la misma fuerza que el argumento modesto y simple del salmista:

/39/ Aquel que ha plantado la oreja, ¿no debe también escuchar?
Aquel que ha formado los ojos, ¿no debe también ver?
Aquel que enseña el conocimiento a los hijos del hombre,
el eterno, ¿puede ignorar los pensamientos humanos?

"Esta conclusión natural, infantil incluso, posee para mí la evidencia de un principio y un axioma de la geometría, y el poder victorioso de una demostración irrefutable."*

[23] *Einsicht*.

[24] Mendelssohn, M., *A los amigos de Lessing*, *op. cit.*, p. 196. Wizenmann comienza su libro con esta cita, en la página 3, que según él expresa el núcleo de la posición mendelssohniana.

[25] Mendelssohn, M., *Jerusalem...*, *op. cit.*, II, pp. 30-31; en castellano: *op. cit.*, p. 153.

* Mendelssohn, *A los amigos de Lessing*, pp. 30-33. [Nota de MJS: cf. pp. 197-198.]

¿Contra quién habla o frente a quién se defiende aquí Mendelssohn? ¿Frente a Jacobi? Pero entonces, ¿es que él no ha leído que este mismo es su gran tema, que él mismo está convencido de que *nous avons un idée de la vérité, invincible à tout le Pyrrhonisme*?[26] Nosotros, todos nosotros, los seres /40/ humanos, poseemos un concepto de la verdad que no puede ser derrotado por ningún escepticismo.[27] ¿Es que no ha leído que en todas partes la *filosofía* tiene validez únicamente si él supone que no hay una prueba de la existencia de Dios? Y es en este sentido que dice expresamente en la página 34 que "no podía haber una filosofía natural de lo sobrenatural y que sin embargo ambos –lo natural y lo sobrenatural– evidentemente existían".[28] ¿No ha leído en las conversaciones con Lessing, que supuestamente tan a fondo ha estudiado, que en la página 29 Jacobi afirma que renuncia a la filosofía por las sentencias del sano entendimiento humano y que la abandona precisamente porque se opone a estas sentencias? ¿No se da cuenta de que el único tema de su libro es que, cuando ciertas cosas no se pueden explicar, no se debe desviar la mirada sino que hay que tomar esas cosas tal como uno las encuentra? ¿Que, si bien según su opinión la filosofía niega toda causa final, /41/ él no posee ningún concepto tan

[26] Pascal, B., *Pensamientos...* (*Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont esté trouvées après sa mort parmy ses papiers*, París, Edición de Port-Royal, Guillaume Desprez, 1670, art. XXI, p. 166).

[27] Este "concepto o idea de la verdad" que todos los seres humanos poseen sin necesidad de recurrir a las demostraciones racionales es, según Wizenmann, el punto en el que coinciden Jacobi y Mendelssohn. Mientras el primero lo había denominado *fe* o *creencia*, el segundo había preferido llamarlo *sentencias del sano entendimiento humano*. Sin embargo, ambos apelan a lo mismo: una verdad no demostrada de la que los seres humanos poseen una certeza inmediata, que no adquiere su fuerza de la demostración. Wizenmann reprocha a Mendelssohn no haber reconocido esta coincidencia y haber traicionado su afirmación según la cual todas las verdades podían ser conocidas y demostradas racionalmente.

[28] Jacobi, F. H., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* [*Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn*], Breslau, Gottlieb Löwe, 1785. Segunda edición: 1789. Tercera edición: 1819 en JW IV 1 y IV 2, p. 34.

interiorizado como el de las causas finales? Esto no puede significar nada más que lo siguiente: que *de hecho* se orienta mediante las sentencias del sano entendimiento humano y no hace depender sus certezas de las demostraciones.[29] Y sin embargo, a pesar de todo esto, Mendelssohn fue capaz de comprenderlo tan mal que interpreta las palabras de Jacobi, "se dirige hacia aquella luz de la que Spinoza dice que se ilumina a sí misma y a las tinieblas",* según no sé qué sentido desagradable de la fe.[30] Finalmente, no ha comprendido que en la página 209, Jacobi afirma explícitamente que existe un conocimiento universalmente extendido de la divinidad cuando dice lo siguiente: "Que todo lo que acontece, cada modificación y movimiento /42/ debe proceder de una voluntad, que la fuerza necesaria para ello debe desprenderse de una voluntad, es una revelación universal –o una mentira de la naturaleza–. Si el dicho *vox populi, vox dei* ha de cumplirse en algún caso, ese caso es este. De modo que se equivoca menos el bruto salvaje que el culto instruido. Pues el salvaje, aun si a menudo mezcla lo exterior con lo interior, confunde la forma con la cosa, la apariencia con la esencia, sabe sin embargo de ambos y no se equivoca respecto *de la cosa misma*. En cambio, el culto instruido, que únicamente reconoce lo exterior, que considera las apariencias como cosas y las cosas como apariencias, se equivoca respecto de *la cosa* misma".[31] ¿Es posible decir de un modo más claro que el ser humano puede estar convencido de las verdades

[29] Según Wizenmann, el *salto mortal* de Jacobi, que implica un abandono de todo lo que la razón demuestra acerca de la realidad –que no hay causas finales sino un puro determinismo mecánico, que no existe un Dios personal sino una causa inmanente y necesaria, etcétera– es totalmente acorde al método de orientación de Mendelssohn, que en definitiva consiste en abandonar la razón especulativa y seguir el sano entendimiento humano cuando la primera conduce a conclusiones contrarias a lo que el segundo enseña de un modo inmediato, sin necesidad de pruebas ni demostraciones.

* Mendelssohn, *A los amigos de Lessing*, pp. 30-33. [Nota de MJS: cf. pp. 197-198.]

[30] Cf. Mendelssohn, M., *A los amigos de Lessing, op. cit.*, p. 195.

[31] Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza..., op. cit.*, pp. 209-210.

más excelentes de la religión natural en cualquier circunstancia de la vida?[32]

¿O argumenta Mendelssohn contra la doctrina ortodoxa del cristianismo? Si es así, ¡realmente no debe haber encontrado ningún /43/ concepto ortodoxo! Pues todos dicen al unísono que Dios puede ser reconocido por todas partes, y que no ha dejado ni una nube que no dé testimonio de él.

¿O es que se dirige contra las fuentes mismas del cristianismo? Si es así, permítasenos reproducir un pasaje de Pablo. "El justo vive por la fe," dice en Romanos 1:17: "En efecto, Dios nos hace ver como desde el cielo se prepara a condenar la maldad y la injusticia de toda clase de aquellos hombres que han desterrado la verdad con sus obras malas. Todo aquello que podemos conocer de Dios debería ser claro para ellos: Dios mismo se lo manifestó. Pues, si bien a él no lo podemos ver, lo contemplamos, por lo menos, a través de sus obras, puesto que él hizo el mundo, y por ellas entendemos que él es eterno y poderoso, y que es Dios. De modo que no tienen disculpa, porque conocían a Dios y /44/ no lo han glorificado como le corresponde ni le han dado gracias. Al contrario, se perdieron en sus

[32] El contenido de la verdad a la que ambos arriban es, sin duda, el mismo: Dios existe. Sin embargo, el hecho de que Mendelssohn proponga una vía racional para arribar a esa verdad y Jacobi proponga una vía irracional tiene consecuencias morales y políticas totalmente opuestas en cada caso. En efecto, como ya se dijo, Mendelssohn pone la religión natural como fundamento del Estado y como lo único que puede asegurar que este logrará su objetivo de favorecer el bienestar y la felicidad de los ciudadanos. Jacobi, en cambio, separa totalmente el ámbito de la religión, que se ocupa del aspecto espiritual de los hombres, de los fines del Estado, que él considera como un mero mecanismo con el fin de garantizar la propiedad y el comercio de los frutos del trabajo de los ciudadanos. Mientras que la religión es para Mendelssohn una cuestión eminentemente política, Jacobi se esfuerza por mostrar que la relación del individuo con Dios se da en la interioridad del sentimiento. En este sentido, el Estado monárquico, la forma particular de despotismo ilustrado que regía Prusia, era para él una amenaza para la espiritualidad propiamente humana. Acerca de esto, véase el estudio preliminar de este libro.

razonamientos y su corazón extraviado se enceguecíó más todavía".[33]

¡Oh! ¡Si esta filosofía de los tiempos pasados fuese todavía la filosofía de la historia en nuestros días!

¿Requiere este pasaje, tan mencionado en los libros, un comentario? Si es así, entonces en parte se encuentra ya en lo que he citado de Mendelssohn y Jacobi, esto es, que el ser humano incorrupto, que aún no ha sido desviado por su razón, puede tener un conocimiento cierto y suficiente acerca de Dios y sus propiedades, de las verdades de la religión natural, y que el justo–por todas partes y en todo lugar– vive según *su fe* y es dirigido por sus convicciones.[34] En parte Jacobi ha expresado magníficamente su sentido al decir y afirmar en su conclusión: "que las acciones de los seres humanos no deben tanto ser derivadas de su filosofía tanto como su filosofía debe /45/ ser derivada de sus acciones; que su historia no surge de su modo de pensar, sino que su modo de pensar surge de su historia. Sería errado explicar, por ejemplo, las costumbres degradadas de los romanos en el momento de la caída de su República a partir de la irreligión que se había arraigado en ese momento. Al contrario, *la causa de la irreligión debe ser buscada en la degradación de las costumbres*. Del mismo modo que la lujuria y los excesos desmedidos de los contemporáneos de Ovidio, Petronio, Cátulo y Marcial no pueden ser atribuidos a estos poetas, sino que, al contrario, esa lujuria y esos excesos influyeron sobre estos poetas. Con lo cual, no niego de ninguna manera que los poetas y los filósofos, cuando ellos mismos se encuentran impreg-

[33] Romanos 1:17-22.

[34] En este punto, Wizenmann tuerce la postura de Mendelssohn. Según el berlinés, no es la razón lo que corrompe al hombre, sino la sofistería, el engaño de los pastores, la superstición. Según él, tanto la especulación como el sano entendimiento humano pueden acceder a las mismas verdades. El compromiso de Mendelssohn con la Ilustración es decisivo en este punto (véase Mendelssohn, M., *A los amigos de Lessing*, *op. cit.*, p. 199). Wizenmann, en cambio, junto con Jacobi, considera que la razón misma, dado que conduce a los hombres a un afán desmedido de conocimiento, es la responsable de la corrupción de su corazón.

nados por su época, fomentan poderosamente /46/ su espíritu."[35]

O, tal como otro espíritu original se expresa al respecto: "La razón es sagrada, justa y buena; pero a través de ella no se obtiene más que el conocimiento de una no-sabiduría extremadamente pecaminosa, la cual, cuando se vuelve epidémica, ingresa a la filosofía como una de sus reglas. Tal como lo expresó uno de ellos, su propio profeta: '*Les sages d'une nation sont fous de la folie commune*'".[36] Los sabios de una nación transforman en sistema la locura general.

Contra esto, Mendelssohn, que siempre se orienta según las sentencias del sano entendimiento humano y que no hace depender sus convicciones de ninguna demostración ni de ningún sistema, no ha de tener nada que objetar. Él, que supo que "en una cuestión que toca tan de cerca al corazón, la más suave sacudida puede empujar a la razón fuera de su carril; y es por ello que mientras más audaz es la razón /47/ más se aparta de su recto camino". Es por ello que considera una obligación del filósofo "reconocer este peligro y temer por sí tanto como por sus tiernos semejantes".*

Así pues, a pesar de la diferencia que existe entre los términos "creencia" o "fe" y "sentencias del entendimiento humano", Jacobi y Mendelssohn estarían completamente de acuerdo en que, por fuera de la demostración y de aquello que se denomina fundamentos racionales en sentido propio, una certeza acerca de las verdades principales de la religión es posible y real.[37]

[35] Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, *op. cit.*, pp. 185-186.

[36] Este pasaje es de Hamann. Wizenmann lo cita a través de Jacobi. Cf. Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, *op. cit.*, pp. 192-193.

* Mendelssohn, *Comentarios a la respuesta de Lavater*, p. 45. [Nota de MJS: Cf. JubA 7.]

[37] Esta primera conclusión a la que arriba Wizenmann será retomada por Kant en su artículo "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?", escrito pocos meses después de la aparición de este texto. Ambos interpretan que Jacobi y Mendelssohn comparten un acuerdo fundamental, enmascarado por un desacuerdo. Es en este sentido que Kant sostendrá que ambos rebajan la razón y, de este modo, ambos la traicionan.

[...][38]

/78/ 1. Las sentencias del sano entendimiento humano son la fuente de toda verdad, o mejor, son la verdad misma.

2. Esto debe ser presupuesto a toda demostración y debe ser conocido con claridad por sí mismo con anterioridad, para poder comenzar a demostrar sin peligro.

3. La sana razón y la especulación son enemigas o, con otras palabras: cuando se les atribuye los mismos derechos, conducen al escepticismo.

/79/ 4. Hay que encargar, por lo tanto, a la especulación, solamente la tarea de corregir las sentencias del sano entendimiento humano y transformarlas, en la medida de lo posible, en conocimientos racionales.

5. Pero la evidencia de una verdad demostrada jamás puede provenir de la demostración, sino que debe siempre depender de la sentencia del sano entendimiento humano sobre la cual se fundamenta la demostración, sencillamente porque esta es su fundamento. En otras palabras: una demostración pura es imposible.[39]

6. Así pues, ella es un ardid[40] que sirve para defender a la verdad frente a otros ardides.[41]

[38] Wizenmann pasa entonces a examinar el asunto más de cerca. En primer lugar, se propone poner en evidencia cuál es realmente la diferencia que existe entre el pensamiento de Jacobi y el de Mendelssohn. En segundo lugar, examinar el carácter y la forma de esta certeza que no depende de ninguna demostración (cf. p. 47). Para ello, analiza la posición de Mendelssohn, introduciendo largas citas de su escrito *A los amigos de Lessing*. En las páginas 78-79 resume "la verdadera opinión de Mendelssohn acerca de los principios racionales y la especulación" en las siguientes seis proposiciones breves.

[39] Así pues, Wizenmann establece que Mendelssohn reconoce que la fuente de la certeza no se encuentra en la razón especulativa, sino que siempre remite al sano entendimiento humano. La función de la especulación es, sencillamente, la de transformar esa certeza en conocimiento racional, pero únicamente en la medida de lo posible.

[40] *Kunstmittel*. Este es, pues, el estatuto que, según Wizenmann, tanto Jacobi como Mendelssohn atribuyen a la demostración.

[41] La conclusión de Wizenmann es que la posición de Mendelssohn, así entendida, vuelve imposible comprender su afirmación según

[...]

/132/ [...] El entendimiento humano común, al igual que la imaginación, pocas veces o quizás jamás logra ir más allá de la primera apariencia. Raramente investiga si detrás del concepto que se le presenta como consecuencia de una aparición hay una contradicción o no. Piensa y habla tal como siente. /133/ Toda ilusión y toda verdad pueden apelar a él y él concede su aprobación, cual un sultán, con total indiferencia respecto de una o la otra. Pues él es el padre de ambas. Quien quiera utilizar sus sentencias debe examinarlas primero mediante una

la cual se encontraba firmemente convencido de que las verdades principales de la religión natural podían ser demostradas tan apodícticamente como cualquier teorema matemático. "Al menos yo no logro comprender", afirma, "con qué derecho una demostración que necesita orientarse, una demostración que requiere de un hilo conductor que le es ajeno, una demostración que de ninguna manera posee en sí misma su propia evidencia, puede ser denominada una *demostración*" (p. 80). En definitiva, Wizenmann sostiene explícitamente que "según la filosofía mendelssohniana en su conjunto, el elemento del conocimiento humano, su origen y su evidencia, es la fe. No la fe en los escritos o los libros, sino la fe en la voz de la naturaleza [*die Stimme der Natur*], que resuena en todas partes del mundo" (pp. 81-82).

La investigación acerca de la verdadera diferencia entre las filosofías de Mendelssohn y Jacobi conduce a Wizenmann, entonces, a plantear la pregunta acerca de la posibilidad de una prueba racional de la existencia de Dios (p. 83). Rápidamente descarta cualquier prueba *a priori*, pues, según él, Kant ya ha mostrado su imposibilidad al poner en evidencia que un conjunto de proposiciones que son independientes de toda existencia jamás pueden conducir a la demostración de algún ser existente. Queda, por lo tanto, el camino *a posteriori*, es decir, a partir de la experiencia. Lo que se intenta probar es, pues, que la existencia del mundo –que se conoce por experiencia– sería imposible sin la existencia de Dios. Wizenmann se detiene en el examen de la prueba de la existencia de Dios a partir de la existencia de causas finales, tal como Mendelssohn defiende en su texto *A los amigos de Lessing* (cf. pp. 212-3), y no solo critica su manera de argumentar sino que remite a Spinoza y su crítica al finalismo (cf. pp. 90 y ss. y E I, apéndice).

Wizenmann concluye su análisis con el siguiente párrafo, en que interpela a Mendelssohn:

"/105/ ¡Muy bien! Hablo y pienso como tú, pues no soy diferente a ti. Pero ¿es que no logras ver el *círculo* en tu prueba? Quieres probar que

cuidadosa contrastación y no proclamar sencillamente "¡Esto contradice al entendimiento humano!", pues eso que lo contradice en un aspecto concuerda con él en otro aspecto, ya que el entendimiento humano no considera las cosas en conexión unas con otras, ni siquiera según una conexión arbitraria, ficticia, sino que las considera de manera singular y separadamente. En todas partes, allí donde él ha de señalar la verdad, debe ser dirigido por el examen y la comparación. Y no podemos dar con él ningún paso seguro hacia el conocimiento, no podemos confirmar ningún dicho, sin llamar a la razón en nuestra ayuda. El sano entendimiento humano es, al igual que la fantasía,[42] la materia bruta en la cual /134/ la razón debe introducir

hay intenciones, y *presupones intenciones*. Juzgas artificioso [*künstlich*] el mecanismo de la flor, porque te es imposible formar un concepto de relaciones [*Verhältnissen*] que no sea un concepto del entendimiento y de la intención. Tu lenguaje no tiene ninguna otra palabra, porque las palabras /106/ dependen de tu manera de ser. Llamas creada a la flor, porque no tienes ni otro concepto ni otra palabra para expresar su manera de existir. Consideras cada efecto, cada suceso, cada objetivo alcanzado como una intención, porque según tu manera de ser o, mejor aun, porque según *tu forma de pensar* siempre hay una intención detrás de cada efecto. Esto está contenido en tu propia humanidad. Puede que sea verdad, ¿pero cómo puedes probármelo? [...]".

A diferencia de Mendelssohn, que, preso de los conceptos y las palabras, no hace más que girar en círculos, y no solo busca "una razón suficiente de los fenómenos, sino *una razón suficiente de la razón suficiente*, una causa de la existencia" (pp. 107-108), Wizenmann adhiere a la posición de Jacobi y afirma que ellos arriban "a una razón suficiente, esto es, a la razón inmutable, infinita en toda cosa existente, a aquello que es el fundamento de todas las formas de lo existente, a la existencia misma". "La existencia absoluta [*Absolutes Daseyn*]", afirma Wizenmann remitiendo a Jacobi, "es el más inmediato y el último de todos los conceptos" (p. 107).

Wizenmann continúa su análisis y en las páginas siguiente afirma las mismas conclusiones a las que llega Jacobi en sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*. En primer lugar, nuevamente haciendo uso de la terminología kantiana, sostiene que la existencia no es un predicado más de la cosa, sino su posición absoluta y, en segundo lugar, señala que el racionalismo conduce al ateísmo. Así pues, Wizenmann acusa a Mendelssohn de no lograr evitar las consecuencias del spinozismo y retoma su crítica a la noción de un sano entendimiento humano.

[42] *Phantasie*.

la regla del orden. De lo contrario, él puede deslumbrar, pero no iluminar.[43]

La fantasía y el entendimiento humano común, cuando con ellos se parte de las mismas cosas, se dejan persuadir de todo. Si yo únicamente recurriera a la fantasía o al entendimiento humano común en persona, ¿por qué se opondría, por ejemplo, a la siguiente representación? Incluso aquello que denominas azar o casualidad, incluso eso lo afirma tu hija, la filosofía. Ciertamente no de manera explícita, pero de hecho lo hace. Todos los sucesos que no has previsto, los llamas casualidad, no porque no posean ninguna razón, sino porque no tienen su razón en ningún ser pensante. Ciertos filósofos pretenden enseñarnos que cuando un burro tropieza con una piedra y se quiebra una pata, algún ser pensante ha /135/ puesto allí la piedra con la intención de que tu burro se quebrara la pata. ¡Tú consideras esto completamente absurdo! Sabes muy bien que tu burro estaba débil y mal alimentado, que una tormenta había desprendido la piedra de la montaña cercana y que la pata se rompió porque no es de hierro. Nos quieren enseñar, ciertos filósofos, que cuando un coco se cae al mar y es arrastrado hacia el océano hasta que llega a una pequeña isla en los mares del sur, si allí se desarrolla y crece hasta convertirse en un árbol y da frutos, y poco a poco se expande por toda la isla, y que si un hombre llega a esa isla luego de un naufragio y conserva su vida gracias a los cocos, es porque un ser pensante, que calcula todo con anticipación, ha dejado caer cientos de años antes el coco al mar, con el fin de que ese hombre pudiera salvar su vida. Pero tú sabes muy bien que miles de cocos caen al mar, sin llegar a ninguna isla, que, /136/ de esos miles,

[43] Wizenmann introduce aquí la diferencia que a su juicio existe entre la fe o creencia defendida por Jacobi y el sano entendimiento humano de Mendelssohn, que en realidad no permite un acceso a la verdad porque considera las cosas de manera aislada. Esto hace que pueda asentir a todo, indiferentemente, pero que, si se pretende establecer una verdad, deba recurrir a la razón como criterio último. En este sentido, lo compara con la fantasía.

quizás uno puede ser llevado hasta una isla y que ciertamente no se trata de un milagro si uno entre miles tiene esa suerte de conservar su vida. Ciertos filósofos quieren enseñarnos que el hecho de que el Estado romano haya sido el primero de todos los estados de la tierra responde a un propósito. Y simplemente hay que leer la historia para comprender que tanto su surgimiento como su caída se debieron a las más ciegas causas eficientes, que se construyó sobre el deseo, la pasión y el orgullo, y que una serie de circunstancias favorables lo han hecho crecer, que fue ladrón, verdugo y tirano de muchos pueblos y que se desmoronó sobre sí mismo de acuerdo con las mismas leyes por las que se derrumba un edificio sobrecargado. En fin, conoces bien el *Cándido* de Voltaire, ¡el Evangelio del sano entendimiento humano y de la fantasía! Todo ha de haber sido ordenado de manera tal que el aire sea más liviano que la tierra y el agua, pues /137/ si se diera el caso de que el agua se elevara por sobre el aire no podríamos respirar, ver y oír, etcétera. Pero en este caso, dirás junto conmigo, tendríamos sin duda otros pulmones, otros ojos y otros oídos y, sencillamente, la tierra tendría una economía completamente distinta, no menos armoniosa. *Pues las cosas que existen en conjunto deben tener una conexión entre sí: lo que es, tiene también leyes de acuerdo con las cuales es o no es*. Esto sucede con todas las relaciones, con todos los "milagros" del universo entero. Así pues, querida fantasía, comprendes que no produces más que puro ruido sin sentido cuando exclamas por medio de tu malicioso mensajero: "También las cosas pueden, sin conocimiento ni intención, chocar entre sí y crear el milagro del gran universo sin ninguna dificultad, al igual que el pintor de La Mettrie ha producido la espuma en la boca de su /138/ corcel".* Pues no hablas más que de casualidades y azares, de cosas que chocan sin conocimiento ni intención; y acerca del milagro del gran universo y su

* Mendelssohn, *A los amigos de Lessing*, p. 70. [Nota de MJS: Cf. p. 212.]

creación hablas como habla el ciego acerca de los colores. *La razón* es aquí juez.[44]

La razón. Y esta no sabe nada acerca de ningún *milagro* ni de ninguna *creación del mundo*. Ella cede este lenguaje al arte poético y a aquellos que consideran necesario adornar sus principios racionales mediante la poesía. Cuando se habla con ella acerca de milagros, piensa en acontecimientos que no tienen una razón suficiente y que hacen posible lo absolutamente imposible. Y cuando se le habla acerca de la creación, se representa efectos que se originan en la nada. La creación milagrosa es, pues, la idea más absurda /139/ que la razón pura puede concebir. Ella siempre regresa a la causa y al origen y quiere contemplar las cosas tal como son.[45]

La razón está, pues, muy lejos de presuponer algún tipo de *creación*. Al contrario, su principal interrogante es, precisamente, si la creación es posible, si puede haber una causa de la existencia que no sea la existencia misma. Más aun, si adoptó algún azar, algún juego ciego *o voluntad arbitraria que no es determinada por nada y que por lo tanto tampoco podrá jamás determinar nada*, como origen de los fenómenos del mundo y del orden del universo, regresa más bien al origen de *todos* los fenómenos y, por lo tanto, también del pensamiento y el querer; y afirma: *es necesario que las cosas sean, y es igualmente necesario que sean lo que son*. Admira los milagros /140/ del gran universo, no como milagros sino como revelaciones de un abismo infinito de realidad, belleza y orden, como fenómenos de un ser que es todo lo que es, y fuera del cual nada puede ser. En una palabra, nos sitúa en la cima más elevada de la contemplación,[46] de la pura admiración y de la sorpresa, se apodera de todo sentimiento con el fin de reunir aquello que es más sublime de la virtud, la belleza y la verdad, con *lo subsistente en lo mudable*. Pero, inexorable como el destino, avanza por su propio camino y destruye con sus frías e insensibles manos el único consuelo de los humanos: ¡una divinidad![47]

Los motivos por los cuales la razón ha construido sistemas magníficos y extremadamente coherentes, aunque carentes de todo consuelo, son, brevemente, los siguientes:

/141/ 1. El concepto de un Dios es el concepto de un ser necesario infinito, en cuyo entendimiento y razón, en cuya libre intención, la existencia del mundo encuentra su razón suficiente.

2. El concepto de lo necesario contradice el concepto de la libertad trascendental.

3. El concepto de lo infinito contradice el concepto del entendimiento y de la voluntad.

4. Por lo tanto, el concepto del Dios filosófico se anula a sí mismo.[48]

5. Toda existencia restante, considerada en sí y puramente, es la causa suficiente y absoluta de sí misma.

/142/ 6. Y cada forma, cada fenómeno de esta existencia, es una revelación de leyes o de fuerzas eficientes regulares –fuerzas cuya regla es tan necesaria como la existencia misma.

[44] El objetivo de Wizenmann es, en este punto, criticar la posición de Mendelssohn como contradictoria. Si bien el berlinés sostiene que se guía por el sano entendimiento humano, Wizenmann muestra que él eleva la razón a juez universal y que es ella la que conduce a afirmar que no hay en la naturaleza causas finales sino series de eventos que responden a una necesidad ciega. La aceptación del azar o la casualidad indicaría precisamente eso, la admisión de eventos que no dependen del plan providencial de un ser inteligente.

[45] La razón representa para Wizenmann, al igual que para Jacobi, el modelo de explicación lógico-causal de la naturaleza. La razón busca la causa primera y no puede explicar la creación a partir de la nada. En este sentido, la filosofía racionalista se opone a una posición teísta que sostiene la existencia de un Dios trascendente y personal, creador libre del universo, que realiza sus fines en él.

[46] *Anschauung*.

[47] Al igual que Jacobi, Wizenmann sostiene que la explicación racional de la realidad tal como, por ejemplo, Spinoza mismo la plasmó en su doctrina filosófica, conduce inexorablemente a la negación de la existencia de Dios, al ateísmo.

[48] No solo es imposible, para Wizenmann, demostrar racionalmente la existencia del ser supremo, sino que incluso su concepto se escapa a la razón. El concepto filosófico de Dios es un concepto imposible, contradictorio.

7. Esto es así porque es imposible que exista un pasaje de la nada a la existencia, o mejor: la existencia es el primer concepto y el último.

***

De este modo, el sistema de las causas finales estaría completamente acabado; de este modo se perderían la guía del sano entendimiento humano así como sus sentencias; de este modo, la demostración nos conduciría por un camino directo hacia el fatalismo y el ateísmo; y de este modo habría que abandonar toda certeza acerca de las verdades de la religión, /143/ si no tuviéramos ninguna otra certeza más que la basada en principios racionales.[49]

No sería de otro modo. Pero será bastante insensato, dirá junto con Jacobi el sabio que es dueño de sus demostraciones, que vosotros queráis explicar lo infinito a partir de lo finito e incluso demostrarlo. Esta sencilla imposibilidad es el sustrato de todos vuestros sistemas. El ateo, cuando es coherente, no necesita demostrar nada para triunfar sobre vosotros, deístas,[50] sino que le basta con analizar vuestro concepto. Él no puede negar la posibilidad de un Dios en general, sino simplemente a *vuestro* Dios (el de los deístas), a vuestro absurdo. Pues el ateo es tan incapaz de exponer la imposibilidad de lo infinito a partir de lo finito como vosotros de exponer su posibilidad.[51] Así, si nosotros hemos de reconocer un Dios, debéis abrirnos otra fuente del conocimiento, distinta de la razón y la demostración.

/144/ Es por estos motivos que el espíritu consecuente,[52] si no quiere ser víctima del escepticismo, abandona la demostración y mira alrededor, por si aparece una luz desde algún otro lugar.

También yo busco en la noche al menos una estrella matinal que me anuncie la pronta llegada del día.

¿Y dónde se encuentra, pues, esta estrella matinal? ¿Dónde brilla esta luz?

"En el ser humano mismo" gritan nuestros dos filósofos al unísono.

"Abandono una filosofía que hace necesario el completo escepticismo", dice Jacobi a Lessing en la página 29, "hacia aquella luz de la que Spinoza dice que se ilumina a sí misma y a las tinieblas. Amo a Spinoza porque él, más que ningún otro filósofo, me ha conducido al total convencimiento de /145/ que ciertas cosas no se pueden explicar; ante ellas no se debe desviar la mirada, sino que hay que tomarlas tal como uno las encuentra".[53]

Así como Jacobi está convencido de que, por ejemplo, no podemos explicar cómo ha de ser posible que una idea sea producida por medio de una idea o por medio de sí misma, así como está seguro de que el sistema de las causas finales se desmorona mediante el análisis, sin embargo en esa misma medida no quiere, por otro lado, oponerse al sentido común humano, que está tan firmemente convencido de que toda acción *es resultado de una intención*.

[49] Wizenmann llega de esta manera a la misma conclusión que Jacobi. La filosofía racionalista conduce al fatalismo, al ateísmo y al nihilismo. Debe haber, pues, otra fuente de la verdad que no sea la razón. Esta fuente de la verdad, opuesta y distinta a la razón, será para Wizenmann, al igual que para Jacobi, la revelación que se traduce en el sentimiento de la fe o creencia. Sin embargo, disentirán respecto de cuál es el objeto de la revelación.

[50] Mientras que tanto Mendelssohn como Jacobi utilizan el término *teísta* (*Theist*) como sinónimo de *deísta*, Wizenmann utiliza aquí la palabra *Deist* en su sentido estricto, como la posición que pretende demostrar racionalmente la existencia de Dios sin recurrir a la revelación bajo ninguna de sus formas.

[51] La razón, tanto al servicio del deísmo como del ateísmo, no logra demostrar lo que esas doctrinas sostienen. En este sentido, es igualmente imposible sostener con coherencia la religión natural como argumentar en contra de la existencia del ser supremo.

[52] Wizenmann opone al "filósofo consecuente" de Jacobi, que debe necesariamente abrazar el fatalismo (cf. Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza..., op. cit.*, p. 14), la figura del "espíritu consecuente", que reconoce la auténtica verdad en él y que no la traiciona, no la niega mediante su razón, sino que la sigue hasta su origen. Se trata, en definitiva, del hombre dispuesto a dar el salto, abandonar la filosofía y admitir que la fuente de toda certeza, tanto teórica como práctica, es la creencia en una revelación.

[53] Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza..., op. cit.*, p. 29.

En este sentido, continúa: "No tengo ningún concepto tan interiorizado como el de las causas finales; ninguna convicción es en mí tan viva como *que hago lo que pienso*, en lugar *de que deba pensar solo lo que hago*. Sencillamente debo /146/ aceptar una fuente del pensamiento y de la acción, que permanece enteramente inexplicable para mí. Pero si no obstante quiero explicar de un modo absoluto, debo caer en la segunda proposición, cuya aplicación a los casos particulares y considerada en toda su dimensión es insoportable para el entendimiento humano."[54]

Así pues, Jacobi se orienta junto con Mendelssohn mediante una sentencia del sano entendimiento humano, y se diferencia de él simplemente en que no quiere explicar lo inexplicable ni, mucho menos, volverlo demostrativo.[55]

Yo, por mi parte, me atengo junto con Lessing al "error más bestial que humano y la blasfemia de que no existe ninguna voluntad libre" en el *sentido* en que el filósofo debe conocerla y exponerla, si es que ella ha de servir como un medio para explicar el acto libre de una creatura, y hasta que se me exponga cómo una idea /147/ o una decisión puede nacer por sí misma, es decir, puede surgir de la nada.[56] En efecto, si alguna vez abandono el camino de la demostración o del conocimiento de los encadenamientos racionales, ¿quién me prescribe una regla, por cuánto tiempo y hasta qué punto estoy autorizado a abandonarlo? O bien la regla debe encontrarse en la naturaleza de la razón, como en la evidencia sensible, o bien me veo obligado a seguir el camino de la razón, derecho y sin mirar atrás.

En la naturaleza de la razón humana se encuentra la regla según la cual lo infinito no puede ser explicado a partir de lo finito; por lo tanto, no es lícito explicarlo de ese modo y es por eso que permanezco firme y obedezco a su regla. Lo repito: o bien debe abrirse otra fuente del conocimiento además de la demostración y las sentencias del sano entendimiento humano, o bien no podemos saber nada acerca de la naturaleza de lo infinito, acerca de la relación entre Dios y el mundo.

/148/ Parece, pues, que es a otra fuente del conocimiento hacia la cual Jacobi *únicamente se deja conducir* mediante la creencia universal –casi inseparable del modo de representación humano– en la existencia de una intención, en la Providencia y en una divinidad. Digo que es otra fuente del conocimiento seguro de Dios que se abre a Jacobi, cuando concluye su Carta a Hemsterhuis con estas palabras: "Dejo allí a Spinoza, impaciente por arrojarme a los brazos del sublime genio que ha dicho que 'un solo suspiro del alma, que se inclina hacia lo mejor, el futuro y lo perfecto, es una demostración más que geométrica de la divinidad'. Toda la fuerza de mi atención se ha vuelto, desde hace algún tiempo, a este ámbito que podríamos llamar *el ámbito de la fe*. Usted conoce lo que Platón escribió a los amigos de Dion: *Quod ad res divinas intelligendas facit, nullo pacto verbis exprimi potest, quemadmodum ceterae disciplinae: se ex diuturna circa id ipsum consuetudine, vitaeque ad ipsum conjunctione, subito tandem quasi ab igne micante lume refulgens in anima se ipsum jam alit.*"[57]

[54] *Ibid.*, pp. 29-30.

[55] Es decir, Jacobi admite dos fuentes de conocimiento: el conocimiento racional que conduce a la negación de las causas finales, de la libertad y de la existencia de Dios, y la revelación inmediata que provee la certeza innegable de la existencia de causas finales, de la propia libertad y de la divinidad. Mendelssohn, por su parte, también apela a dos fuentes de sabiduría: la razón especulativa que demuestra verdades y el sano entendimiento humano que cumple la función de guiar a la razón en sus sutiles razonamientos y evitar que se extravíe y se aleje de la verdad. Sin embargo, Mendelssohn afirma y defiende que las verdades del entendimiento humano pueden ser explicadas racionalmente. De esta manera, su posición se revela ambigua. Sin admitirlo explícitamente, recurre a una fuente no racional de la verdad y, sin embargo, pretende que la especulación racionalice las enseñanzas de ese entendimiento humano común que capta la verdad de un modo inmediato.

[56] Es decir que Wizenmann adhiere a la posición según la cual la demostración racional debe renunciar a probar la libertad de la voluntad.

[57] Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, *op. cit.*, pp. 108-109. Véase más adelante la nota 91.

Esto se conecta con lo que Hemsterhuis dice en el *Aristée*: que "la certeza del sentimiento, de la cual deriva toda otra certeza, nace en la esencia y no puede ser comunicada.[58]

[...]

/164/ [...] A Jacobi no le importa si eres un judío, un cristiano o un pagano, /165/ pues él no fundamenta la certeza en absolutamente nada que sea exterior, sino que únicamente le importa que tu vida sea fiel a la ley que la naturaleza ha puesto en ti. De esta fidelidad ha de venir a ti la luz de la certeza; de esta fidelidad ha de nacer el conocimiento de lo divino y de Dios.

[58] Hemsterhuis, F., *Aristée ou de la Divinité* [*Aristée o acerca de la divinidad*], Paris, 1779, pp. 167-170. A continuación Wizenmann investiga la posición de Jacobi y expone su noción de creencia o fe, haciendo referencia a distintos pasajes de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*. Wizenmann explica que, según Jacobi, la única fuente del conocimiento, así como de la acción, es la imagen de Dios en el ser humano, a la que se accede gracias al sentimiento, gracias a la revelación. Acerca de todo esto, sostiene, Mendelssohn no ha comprendido nada (cf. p. 152). Se ha equivocado al reprocharle impulsar el ateísmo y se ha equivocado también al denunciarlo por escaparse bajo la bandera de la fe (cf. p. 154). Respecto de la posición de Jacobi frente al ateísmo, Wizenmann explica que él simplemente lo considera la posición filosófica más coherente en el caso de que no se admita otra fuente distinta de la evidencia que no sea la razón especulativa. Respecto de hacia dónde se dirige Jacobi con su *salto mortal*, Wizenmann sostiene que no se trata de una retirada bajo la bandera de la fe –tal como Mendelssohn se lo reprocha– ni de la reivindicación de una doctrina o una opinión en particular. Jacobi se retira a "la fuente de la evidencia presente en el ser humano mismo, que no presupone doctrina ni opinión, tampoco la verdad de una religión, sino que trae consigo inmediatamente la certeza de Dios y de las cosas divinas" (p. 154). Acerca de la relación que Jacobi establece entre esta fuente inmediata de la evidencia, que denomina *creencia* o *fe*, y el conocimiento racional, Wizenmann sostiene que de ningún modo las contrapone, sino que, dado que nada hay en la razón que no haya estado antes en los sentidos, la razón únicamente puede construir sistemas que se refieren a las cosas sensibles, aprehendidas por intuición empírica (cf. p. 156). La razón jamás puede llegar a demostrar nada acerca de lo suprasensible. Se trata, pues, de una evidencia en la que toda doctrina y toda opinión encuentran su fundamento. Y que no depende de ninguna autoridad exterior, sino "de la sola autoridad inmanente e inmediata de la experiencia" (p. 161). Wizenmann explicita sus conclusiones en los últimos párrafos de la segunda parte de su libro.

Su sistema es, pues, completamente contrario a impulsar la conversión del ser humano a cualquier religión. Contra esto mismo pelea. Sin embargo, considerar como sagrada la religión [...] y sus leyes, en la medida en que nacen del interior del ser humano, y la interiorización mediante la práctica de sus verdades: ese es el espíritu de toda su doctrina. Este es el santuario, al que huye desde el laberinto de la razón.[59]

/166/ Mendelssohn orienta su especulación de una manera completamente distinta, no práctica sino simplemente teórica, y precisamente por ello, en mi opinión, es una manera menos satisfactoria. "Estos métodos rebuscados no son en absoluto necesarios para la verdadera y auténtica convicción de la religión natural, para la convicción que puede tener alguna influencia en la felicidad de los seres humanos. Aquel cuya razón no se encuentre todavía corrompida por la sofistería", continúa diciendo, "puede sencillamente seguir su sentido inmediato y su felicidad se encuentra de este modo asegurada".*

Naturalmente. Pero este *sentido inmediato* ¿es algo diferente de la primera apariencia[60] bajo la cual se nos presentan las cosas? Afirmar que esta apariencia no sería suficiente para satisfacer a los espíritus no especulativos significaría desconocer la historia de la humanidad. Por el contrario, afirmar y /167/ hacer obligatorio seguir y obedecer únicamente a esta apariencia, aun cuando confiamos más en la razón y en el avance de sus construcciones, me parece que es la máxima muestra de una fe ciega. Principios

[59] De este modo, Wizenmann responde al reproche de proselitismo que Mendelssohn había realizado contra Jacobi, al acusarlo de haber intentado convertirlos, tanto a él como a Lessing, al cristianismo místico que él profesaba. Wizenmann deja en claro que esto sería totalmente contrario a la posición de Jacobi, para quien la existencia de Dios y, por lo tanto, la religión en la medida en que es la relación entre el hombre y la divinidad, se revelan de manera directa e íntima a cada uno. Por este motivo, según Jacobi, sería imposible que alguien intente convencer a otro mediante argumentos acerca de estas cuestiones.

* Mendelssohn, *A los amigos de Lessing*, p. 34. [Nota de MJS: Cf. p. 199.]

[60] *Erste Schein*.

racionales no pueden contradecir a principios racionales. Y no comprendo la exigencia de que Spinoza, cuando niega las causas finales a partir de principios racionales, debería haberse orientado con el sano entendimiento humano, del cual se habría alejado demasiado. Y mucho menos comprendo de qué manera la sana razón y la especulación pueden de hecho enemistarse, o de qué manera es posible la orientación de una por parte de la otra, de manera teórica, tal como Mendelssohn lo propone.

Si el sano entendimiento humano equivale al conocimiento sensible o a la percepción *inmediata* de las relaciones /168/ de las cosas entre sí y conmigo, entonces cada combinación de percepciones particulares, cada conclusión, es víctima de la razón o de la especulación. En ambos casos, la razón no puede orientarse de ninguna otra manera más que de modo tal que confirme sus proposiciones y conclusiones universales mediante casos particulares. Pero estos casos particulares deben ser verificados anteriormente a las cosas mismas, si no me he precipitado en las conclusiones que extraje a partir de las impresiones y si mi inducción incluye efectivamente lo que debe demostrar. Así, ya que la especulación sigue al conocimiento sensible, ya que todo efecto, tanto el primero como el último, proviene de él, es de este modo imposible que exista una discordia entre especulación y entendimiento humano. Jamás pueden ser opuestos el uno al otro, porque el uno proviene del otro. Jamás pueden realmente enemistarse, porque uno sin el otro no puede subsistir.[61]

/169/ Esta discordia puede tener lugar en un único caso, esto es, cuando la especulación abandona la experiencia o se opone a la experiencia. Fuera de este caso, la

[61] Si el sano entendimiento humano de Mendelssohn es una forma o función de la razón teórica, si es la experiencia en este sentido, entonces, como lo muestra aquí Wizenmann, coincide en su raíz con la especulación y jamás puede oponerse a sus resultados. De modo que, si Mendelssohn interpreta así su sano entendimiento, cae en contradicción consigo mismo.

discordia únicamente puede existir como consecuencia de un error en la percepción o en la deducción.

Pero si la especulación no abandona la experiencia y sus proposiciones siempre se basan en ella, entonces me es imposible comprender cómo puede haber una filosofía trascendente, cómo puede haber una prueba apodíctica de las cosas, que no recaiga en los sentidos.

Si la especulación debe ser siempre y en todas partes acompañada por la experiencia, ¿cómo es posible que entren en conflicto?

Se ve ahora, tal como espero, que la doctrina de Mendelssohn no tiene ningún sentido si no se admite que se le atribuya al entendimiento humano común el derecho de formar proposiciones y /170/ *extraer conclusiones que poseen una evidencia propia, independiente de la investigación especulativa.*[62]

De esta clase son las proposiciones y conclusiones del groenlandés y del salmista, en la medida en que se encuentra arrebatado por el espíritu de su poesía, así como la creencia universal en causas finales. ¿Pero cuántas ilusiones pueden pasar inadvertidas de este modo?

Él habla de una *rectificación*[63] de las sentencias del sano entendimiento humano. ¿Pero por qué medio puedo rectificarlas si no es por medio de la especulación? ¿Y cómo puedo orientar la especulación mediante sentencias que ella misma ha rectificado? Así pues, mi argumentación constituye una pieza y debo o bien desecharla por completo, o bien admitir que la discordia que ha ocurrido se encuentra únicamente en la especulación.

/171/ Así pues, según Mendelssohn, lo que nos queda de las razones para creer en una divinidad, cuando la

[62] El único modo de explicar que el sano entendimiento común y la especulación entren en conflicto es afirmar que se trata de dos fuentes diferentes de distintos tipos de verdades, cada una de las cuales posee una evidencia por derecho propio. El objetivo de Wizenmann es mostrar que Mendelssohn mismo está apelando a lo que critica en Jacobi: a la fe o creencia.

[63] *Berichtigung.*

especulación ha anulado la fe, son las sentencias del sano entendimiento humano tal como son, sin rectificación ni depuración. Es decir, una *evidencia de la ilusión*,[64] que proviene de nuestra manera de ser individual.

En efecto, existe una gran correspondencia, si se quisiera trazar un paralelo, entre esta ilusión y aquella por medio de la cual la gente ignorante de la ciencia natural se convence de que el sol gira alrededor de la tierra. Pues esta es, ciertamente, una evidencia sensible inmediata. Aquella ilusión, por el contrario, se refiere solo a una conclusión que no tiene absolutamente ninguna experiencia particular como fuente.[65]

¿Y he de oponerle argumentos demostrativos? ¿He de /172/ anular mi duda fundada en verdades demostradas mediante la fe en una ilusión? ¿Puede la filosofía permitirse esto, incluso exigirlo? ¡Oh! ¡Cómo se avergüenza su arrogancia de *"no querer conocer ninguna otra clase de certeza más que la certeza basada en principios de la razón"*![66] ¡Cómo se avergüenza su pretensión de no reconocer "otras verdades eternas que las que no solo son comprensibles para la razón humana sino que pueden ser explicadas y comprobadas por las fuerzas humanas"![67]

Kant, el filósofo alemán, no se ha vanagloriado de este modo, ni tampoco el inmortal Leibniz, pues ellos no mantuvieron ninguna puerta trasera abierta, a través de la cual hicieran escapar a la especulación, y no sabían nada acerca de la orientación mediante el entendimiento humano. Las dudas de Kant se encuentran allí, como peñascos

[64] *Eine Evidenz der Täuschung.*

[65] De modo que si las sentencias del sano entendimiento humano no pueden basarse en principios racionales, entonces hay que admitir que son meras ilusiones. No se trata sino de la percepción inmediata de las apariencias de las cosas, que no tiene ningún valor de verdad sino que únicamente expresa el punto de vista individual de quien percibe de ese modo. Es por eso que Wizenmann lo denuncia como una auténtica *fe ciega*, como la *evidencia de la ilusión*.

[66] Cf. Mendelssohn, M., *A los amigos de Lessing*, *op. cit.*, p. 196.

[67] Mendelssohn, M., *Jerusalem...*, *op. cit.*, II, pp. 30-31; en castellano: *op. cit.*, p. 153.

escarpados /173/ que aspiran al cielo. Preparad aquí primero un camino, vosotros, filósofos, antes de continuar hablando acerca de principios racionales.

***

En efecto, antes de hablar de principios racionales, ¿no habría que investigar qué es la razón y cuál es su alcance?[68]

Si el concepto universal de la verdad es una relación, la razón no puede ser otra cosa más que la capacidad de percibir relaciones.[69]*

Las relaciones se dan o bien entre *conceptos* o bien entre *cosas*.

Esto es lo que determina la diferencia real entre las distintas especies de verdades racionales.[70]

Cuando hablo de relaciones que se dan entre meros *conceptos*, entonces hablo acerca de verdades *eternas*.

/174/ Estas se llaman con derecho eternas, porque su opuesto es una contradicción y porque son independientes de toda existencia.

[68] En esta tercera y última parte, Wizenmann desarrolla su posición frente al problema del origen y la naturaleza de la creencia. Para ello, retoma el análisis de los conceptos de razón y experiencia que ya había expuesto al comienzo del texto. Al expresar la necesidad de investigar "qué es la razón y cuál es su alcance", Wizenmann explicita uno de los núcleos centrales de la Polémica del spinozismo. Lo que queda claro a partir de la discusión entre Jacobi y Mendelssohn, y aun más luego de la intervención de Kant, es que cada uno de los participantes del debate maneja una noción de razón diferente y que esto es lo que permite explicar el origen del enfrentamiento entre ellos. Se trata, pues, de nociones diferentes de lo que es el ser humano, que requieren e implican nociones diferentes de divinidad y distintos modos de relacionarse con ella.

[69] *Das Vermögen, Verhältnisse wahrzunehmen.*

* Estos conceptos deben ser relacionados, reunidos y comparados con los conceptos presentados al comienzo de este libro.

[70] La distinción que establece Wizenmann entre la percepción de relaciones entre ideas y la percepción de relaciones entre cosas parece remitir a la clasificación que hace Hume entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho. Véase Hume, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, traducción Jaime de Salas Ortueta, Madrid, Alianza, 1999, especialmente la sección 4.

Ejemplos de esta especie son las proposiciones de la matemática pura y de la lógica.

Si hablo de relaciones que se dan entre cosas y acerca de la percepción de ellas, entonces hablo acerca de verdades *temporales*.

Se llaman *temporales* con derecho, pues únicamente son verdaderas porque las cosas se me aparecen de una manera y no de otra, porque presuponen la existencia y la percepción.

Su concepto es, por lo tanto, completamente distinto del concepto de las verdades eternas. Estas son absolutamente verdaderas, mientras que aquellas son verdaderas únicamente de manera condicionada.

Ejemplos de esta especie son todas las verdades universales, determinadas, necesarias.[71]

/175/ Sus fundamentos son hechos, o bien pasajeros o bien constantes.

Una serie de hechos pasajeros, es decir, aquellos que únicamente pueden acontecer en una serie y únicamente pueden ser observados en un momento determinado del tiempo, se denomina *historia*.

La serie o el escenario de hechos constantes, es decir, aquellos que acontecen en conjunto y siempre pueden ser observados, es lo que llamamos la *naturaleza*.

Tanto en estos como en aquellos es posible percibir relaciones y reconocer verdades universales.

De allí que sea contrario a la naturaleza de las cosas oponer verdades universales a verdades históricas, o comparar verdades eternas con meras verdades universales.

Ambos errores ha cometido Mendelssohn, cuando habla en su *Jerusalem* acerca de verdades eternas, universales y temporales /176/. Ha separado las verdades universales de las verdades históricas, a pesar de que ambas provienen de una misma fuente, a saber, ¡de los hechos! Y ha asociado las verdades universales con las verdades eternas, a pesar

[71] *Allgemeine, bedingt, nothwendige Wahrheiten.*

de que ambas son completamente diferentes respecto de su naturaleza y su origen.*

Este desarrollo nos indica inmediatamente el concepto de razón y su capacidad, en toda su amplitud, y al mismo tiempo destruye la confusión que suscitaba, en la afirmación de Mendelssohn, la expresión "verdades eternas".

No son verdades eternas, sino universales, las que Mendelssohn opone a Jacobi, cuando afirma que deben ser conocidas mediante principios racionales. Pues, en efecto, jamás se le ha ocurrido a nadie que las verdades eternas, matemáticas y lógicas, deban ser conocidas de otra forma que a través de principios racionales.

/177/ El conocimiento de verdades universales presupone hechos y una relación común a estos hechos.

Ahora bien, la razón es la única capacidad del ser humano mediante la cual percibe relaciones y *las reconoce como tales*, por lo que es imposible percibir o reconocer verdades

* *Jerusalem, op. cit.*, II, pp. 32 y ss. [Nota de MJS: "Se llaman verdades eternas las proposiciones que no están sometidas al tiempo y permanecen idénticas eternamente. Estas son o necesarias, invariables de por sí, o bien contingentes; es decir, su consistencia se funda o en su esencia, por eso son verdaderas así y no de otra manera, pues son pensables así y no de otra manera, o bien en su realidad: por eso son universalmente verdaderas, son así y no de otra manera, pues han llegado a ser reales así y no de otra manera, son, entre todas las posibles, las mejores así y no de otra manera. En otras palabras: tanto las verdades necesarias como las contingentes proceden de una misma fuente común, de la fuente de toda verdad: aquellas, del entendimiento y estas, de la voluntad de Dios. Las proposiciones de las verdades necesarias son verdaderas, porque Dios se las representa así y no de otra manera; las de las contingentes, porque Dios las ha considerado bien así y no de otra manera, de acuerdo con su sabiduría. Ejemplos del primer género son las proposiciones de la matemática pura y de la lógica; ejemplos de las segundas, las proposiciones de la física y de la doctrina espiritual, las leyes de la naturaleza, según las cuales se rige este mundo, los cuerpos y el mundo espiritual. [...] Además de estas verdades eternas hay también verdades temporales, históricas; cosas que son adecuadas a un tiempo y que quizá jamás se repitan; proposiciones que, por una confluencia de causas y efectos, pueden ser verdaderas en un tiempo y espacio puntuales y que, por tanto, solo pueden ser pensadas como verdaderas a partir de ese punto del espacio y del tiempo. De esta clase son todas las verdades de la historia, en su más amplia acepción" (Mendelssohn, M., *Jerusalem...*, *op. cit.*, en castellano: *op. cit.*, pp. 153-154).]

universales, en la medida en que son universales, de otro modo que no sea mediante la razón. Con lo cual es también imposible estar seguro de la generalidad de las verdades de otro modo que no sea mediante principios racionales.

Así pues, cuando alguien dice, razonablemente, que en relación con las verdades universales no conoce ninguna otra certeza más que la certeza a partir de principios racionales, su afirmación es más o menos similar a la afirmación de que solo se puede escuchar con los oídos. No puedo pensar que Jacobi haya puesto esto en duda en algún lugar.

/178/ Pero si alguien dijese que no reconoce "otras verdades eternas que las que no solo son comprensibles para la razón humana sino que pueden ser explicadas y comprobadas por las fuerzas humanas",[72] entonces o bien esto no tiene ningún sentido, o bien es idéntica a la proposición precedente.

No tendría ningún sentido si se quisiera decir con ello que no solo hay que percibir mediante la razón las relaciones o las conexiones de los hechos entre sí, sino que además hay que *reconocer* los hechos mismos o, lo que finalmente significa lo mismo, que hay que *crearlos* mediante la razón.[73]

Ya que no se puede admitir que las verdades universales son conocidas de otro modo que no sea por la razón, o bien no hay ninguna diferencia entre Mendelssohn y Jacobi, o bien la polémica debe versar acerca de otra clase de verdades, que no son universales.

/179/ De allí surge la siguiente pregunta: ¿es la proposición "hay un Dios" una verdad universal?

[72] Mendelssohn, M., *Jerusalem...*, *op. cit.*, II, pp. 30-31; en castellano: *op. cit.*, p. 153.

[73] La idea de que la razón crea sus propios hechos se encuentra esbozada en las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* de Jacobi (incluido en esta edición) y será luego retomada en el apéndice VII a la segunda edición de ese texto. Según él, la razón humana, que jamás logra entrar en contacto con la existencia efectiva, con las cosas existentes, termina reemplazándolas mediante palabras y conceptos. De esta manera, el racionalismo no solo conduce al fatalismo y al ateísmo, sino también a la negación de la existencia del mundo exterior, al *nihilismo*.

Las verdades universales simplemente expresan las relaciones entre cosas: exigen sujetos con predicados comunes. Ahora bien, la proposición "hay un Dios" no expresa ninguna relación; por lo tanto, no puede ser ninguna verdad universal.

Pues si yo digo acerca de Dios que él es, el ser que le adjudico no es ningún predicado, sino que es la condición de todos los predicados e incluso de todos los sujetos. En una palabra: la proposición "Dios es" no pertenece a la clase de las verdades universales, sino a la clase de los hechos.[74] Debemos, pues, considerarla necesariamente como un hecho y reconocerla como un hecho.

/180/ La pregunta es, entonces, la siguiente: ¿es posible en algún caso reconocer y demostrar mediante principios racionales los hechos en general?

Los principios racionales que se refieren a hechos, tal como todo filósofo admite, presuponen hechos. *Desde un punto de vista general*, conocer hechos no es lo propio de la razón, sino de los sentidos, de la experiencia, de la historia.

Pero así como la razón analiza, deduce y demuestra relaciones a partir de otras relaciones conocidas que pone como fundamento, puede comparar hechos con otros hechos y sus relaciones, y puede demostrar hechos a partir de relaciones dadas.

Para demostrar hechos, por lo tanto, la razón debe conocer previamente las relaciones de los hechos.

/181/ Así pues, a partir de la similitud de las relaciones, la razón demuestra la similitud de los hechos; y, a la inversa, a partir de la similitud de los hechos, la de las relaciones.

Más allá de esto, por su naturaleza, la razón –la facultad de reconocer relaciones– no puede nada. Así como no puede *crear cosas*, tampoco puede demostrar la existencia de una cosa cuya naturaleza y relación no conocía previamente.[75]

[74] *Facta*.

[75] La conclusión es la misma a la que había arribado al comienzo del texto. La existencia de Dios no puede ser captada mediante la razón, porque la existencia en general se encuentra más allá de los límites de las demostraciones racionales.

Ahora bien, acerca de la relación de lo finito con lo infinito, no sabemos absolutamente nada mediante la razón. Por consiguiente, es totalmente imposible demostrar lo infinito a partir de lo finito, la existencia de Dios a partir de la existencia del mundo.

El concepto intermedio, por medio del cual deberíamos lograr una demostración de la existencia del ser divino, es el concepto del acto libre de una creación. Pero precisamente de este concepto intermedio carecemos por completo. /182/ A tal punto carecemos de él que el mismo Mendelssohn reconoce que deberíamos poder crear, para tener un concepto de ello.*

La naturaleza de Dios, la cual, para demostrar su existencia a partir de relaciones, nos debe ser completamente conocida en este respecto, no la concebimos y no podemos concebirla más que a partir de *la naturaleza humana*. Esto significa que pretendemos desprender las características de una naturaleza infinita a partir de las características de una naturaleza finita, un ser *a priori* a partir de un ser *a posteriori*, lo indeterminado a partir de lo determinado, una sustancia a partir de un modo. Esta es la fuente de todas las incongruencias que saturan el concepto filosófico-dogmático de Dios.[76]

/183/ Esta carencia de toda semejanza con la naturaleza de Dios, de toda similitud entre lo infinito y lo finito, hace que encontremos refugio en la negación y que transformemos el concepto de Dios –a excepción de la necesidad, que nos ofrece el concepto de cada ser existente– en un

* Mendelssohn, *Horas matinales*, pp. 245 y ss., donde también el antropomorfismo se vuelve desmedido.

[76] La crítica de Wizenmann al concepto filosófico de Dios ya había sido expuesta al comienzo del texto: se trataría, según él, de un concepto contradictorio. Ahora, la crítica del autor apunta al hecho de que se trata de un concepto inventado, ficticio, que los hombres fabrican a partir del concepto de sí mismos. En este sentido, también aquí Wizenmann parecería remitir a la posición de Hume (cf. Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, estudio preliminar, traducción y notas de Félix Duque, Madrid, Tecnos, 1998, libro I, parte IV, sec. V, p. 248; e *Investigación...*, *op. cit.*, especialmente la sección 2).

concepto totalmente negativo. El concepto de un espíritu es la negación de todo lo corpóreo. El concepto de lo inmutable es la negación de todo devenir. El concepto de lo infinito es la negación de todo lo finito, etcétera. Nos colocamos *fuera* de toda comparación, para poder estar, mediante la razón comparativa, más seguros de la existencia de Dios.

De todas estas incursiones fanáticas[77] de la razón fuera del círculo de la experiencia, el verdadero concepto de la razón nos llama, nos ordena regresar.

Si la razón es la facultad de conocer relaciones, no podemos demostrar nada /184/ más que similitudes y cada demostración presupone algo ya demostrado, cada demostración de una similitud presupone relaciones como conocidas y demostradas.

Ahora bien, ya que la relación de un Dios con el mundo nos es completamente desconocida, carecemos de la *condición* para demostrar su existencia. Por lo tanto, no podemos estar seguros de este hecho,[78] a menos *que este se vuelva un hecho para nosotros*, es decir, mediante fenómeno, acontecimiento, revelación y testimonio.

Así pues, en la medida en que continuemos siendo humanos, *debemos* renunciar a todo conocimiento trascendental de Dios, a todo concepto *a priori* de su existencia y de su naturaleza, pues acerca de hechos, que son únicos en su especie, solo podemos ser informados de hecho.[79]

Y esto, que el ser humano únicamente puede estar *convencido*[80]* de la existencia de Dios humanamente, es

[77] *Schwärmerischen Flügen.*

[78] *Thatsache.*

[79] *Thätlich.*

[80] *Überzeugt.*

* Utilizo esta palabra no en oposición a las verdades trascendentes, eternas y universales –pues es exactamente un convencimiento de ese tipo lo que yo niego– sino en oposición a la ilusión, de la cual ya he hablado, que se encuentra en la base de los sistemas de la filosofía y que también puede ser suficiente para comenzar a conocer a Dios. Pero el convencimiento más perfecto es, según mi posición, evidentemente, el *histórico*, así como debía serlo el convencimiento trascendental, el cual yo considero imposible.

decir, no de manera trascendente y perfecta, /185/ sino de manera histórica, esto, que no se opone a la razón sino a la filosofía, es lo que soluciona de raíz el conflicto entre la razón y la fe.[81]

La razón conserva absolutamente sus derechos de conocer las relaciones y de demostrar las similitudes. Y es la razón misma la que nos recomienda la fe, en la medida en que se trata de hechos que ella no puede /186/ ni crear ni demostrar, sino solamente percibir y examinar como percepciones, y nuevamente establecer comparaciones.

Una fe semejante, una fe en verdades históricas, en hechos, es lo que el judaísmo *ordena* a los niños y a los esclavos y lo que el cristianismo *ofrece* a los hombres libres.

A partir de nuevos *hechos* surgen, pues, nuevas *relaciones*; de nuevas relaciones, nuevas aplicaciones de estas relaciones o nuevas *doctrinas*. Las doctrinas no pueden aparecer o ser reveladas antes que las relaciones, y las relaciones no pueden aparecer antes que los hechos. Pero con los hechos son reveladas relaciones y con las relaciones son reveladas doctrinas o leyes. Lo primitivo de cada revelación deben ser, pues, hechos, sin los cuales es imposible pensar ni relaciones ni doctrinas.[82]

/187/ "¡Oponerse siempre a todas las teorías e hipótesis y hablar de hechos, no querer escuchar acerca de nada más

[81] Afirmar que se conoce a Dios mediante una revelación histórica no es, según Wizenmann, contrario a la razón, sino que se sigue de su concepción de la razón como la facultad de percibir relaciones entre conceptos o cosas. En este sentido, su posición es contraria a la filosofía, entendida aquí como la filosofía racionalista dogmática defendida por Mendelssohn y los ilustrados de Berlín. Wizenmann expone a continuación su propia posición en la Polémica, su solución del problema de la relación entre fe y razón.

[82] De este modo concibe Wizenmann la relación que se establece entre la razón y la fe. Mientras que la primera únicamente percibe relaciones, los objetos, los hechos que se relacionan entre sí deben ser siempre provistos por la fe. Lo que queda claro a partir de esta posición es que la razón, sin los hechos de la revelación, no puede demostrar nada ni conocer las relaciones de nada más que de conceptos *a priori* que nada enseñan acerca de lo existente. Sin fe, no hay conocimiento de la existencia, ni del mundo sensible, ni del ser suprasensible.

que de hechos, e ir en busca de hechos allí donde esto sea de mayor importancia!", grito junto con Mendelssohn y el *Predicador del desierto*.[83] ¿Queréis adivinar de qué manera los hombres han llegado a conocer a un Dios, cómo han llegado a conocer la religión? No apeléis a ninguna autoridad, no forjéis ninguna hipótesis. ¡Únicamente mirad a vuestro alrededor, mirad aquello que realmente ocurre y, si podéis, echad una mirada a la historia de todos los tiempos, a aquello que ha sucedido desde antaño! Este es el hecho al cual se le debe permitir ingresar al ámbito de la sabiduría. No es, pues, la razón, no es la certeza a partir de conceptos deducidos, sino la fe en la tradición, en doctrinas positivas, en los dichos de los padres que se refieren a la historia, lo que enraizó y conserva la fe en una divinidad y en una religión. Que se nombre /188/ un solo pueblo cuya fe en Dios, cuya religión provenga de conceptos universales o de un razonamiento acerca de la relación entre el hombre y la naturaleza. Todas las religiones –incluso las más insignificantes y las más toscas– comienzan con historia, tradición y hechos. Todas son originalmente positivas y únicamente más tarde, aquí y allá, se las considera científicamente. El ser humano está hecho para la transmisión y el lenguaje, los hechos y las imágenes. ¡Y el oído y el lenguaje han despertado por todas partes su espíritu más potentemente que el ojo y la contemplación! La ley de Mendelssohn, según la cual "*la existencia de Dios debe ser reconocida mediante la razón*"* ha llegado cinco milenios tarde. Y allí donde la doctrina positiva dejara de ser eficaz en algún momento y algún lugar, donde sustituyera las costumbres por el desenfreno o fuese reconocida o /189/ denunciada como un engaño de los pastores,[84] ¿se elevaría la razón hasta la duda o hasta la imprescindible, heroica persuasión de uno de los mejores

[83] Wizenmann se refiere a Hamann. Véase Hamann, G., *Golgatha und Scheblimini. Von einem Prediger in der Wüste* [*Golgatha y Scheblimini. Sobre un predicador en el desierto*], Riga, Hartknoch, 1784.

* Mendelssohn, *A los amigos de Lessing*, p. 28. [Nota de MJS: Cf. p. 193.]

[84] *Pfarrerbetrug*.

corazones?* ¡Cuán fuertemente exclama la historia de todos los tiempos que el ser humano, en lo que respecta a Dios, será instruido históricamente, que *una arbitrariedad de la acción*[85] del ser invisible debe revelársele, si él tiene fe en su existencia,** y /190/ que, a partir de estas percepciones, tradiciones o doctrinas positivas, se construye el sistema que luego denomina conocimiento racional!

No son vuestros sistemas de filosofía, sabios de la tierra, ni las construcciones especulativas de vuestras doctrinas humanamente soñadas y sobrehumanamente demostradas, lo que anhela la humanidad caída, oprimida, que añora salvación y liberación, sino el hecho y la fuerza, la palabra y la revelación del Señor, anhela el auxilio y la intervención, la orden y la ley que valen tanto para mí como /191/ para ti, para el rey y para el esclavo, anhela los signos, las imágenes y las promesas de otra vida, de un escenario diferente y mejor.[86] Sed acordes a la naturaleza y no os opongáis a

* ¿Quién desconoce el ejemplo de Cicerón, del espíritu de sus escritos y su tiempo?

[85] *Eine Willkühr des Handelns.*

** "No se señala que los hotentotes tienen cierta divinidad que es el objeto de adoración por parte de ellos. Reconocen correctamente que hay un ser soberano, al que le dan el nombre de *Humma*, que hace caer la lluvia y soplar los vientos, y que produce el calor y el frío. Pero no creen que se esté obligado a rendirle homenaje porque, dicen, a veces él inunda las tierras con lluvia y veces las quema con calor y de sequía, en lugar de dar cada cosa en su estación. Parece en muchos sentidos que ellos creen que este ser soberano es una causa que no conoce en absoluto lo que hace o que no podría actuar más que como actúa, y es por este motivo que se niegan a rendirle homenaje". Bayle, P. *Pensées diverses*, t. 4, p. 488-491. [Nota de MJS: Bayle, *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la Comète qui parut au mois de décembre 1680* (*Pensamientos diversos escritos a un doctor de la Sorbona sobre el cometa que apareció en diciembre de 1680*), 4 tomos, Colonia (Rotterdam), Leers, 1682-1683. Bayle está citando, a su vez, el libro de Dapper, *Description de l'Afrique*.]

[86] La revelación así comprendida, como una revelación de la palabra, de la ley, de la orden, es lo único que garantiza, según Wizenmann, un consuelo al ser humano que anhela la esperanza en la vida futura, en la existencia de una Providencia, y vale para todos los seres humanos por igual, sean esclavos o reyes. Esto es lo que ninguna doctrina filosófica puede ofrecerle.

ella, si queréis que os sea útil y favorable. No investiguéis si también algo de la simple visión del mundo[87] podría ser y hacer real una certeza de la verdad de la religión, sino mejor buscad la primera fuente a partir de la cual el ser humano genera su religión, la máxima certeza de que es capaz en este sentido, la dirección requerida por su naturaleza y su comportamiento. Y utilizad vuestra razón para lo que la tenéis, esto es, para examinar hechos, para reconocer sus relaciones y exponerlos clara y dignamente.

No os apresuréis a concluir que Dios, si existe, ha debido concedernos, gracias a su bondad y sabiduría, también la capacidad de reconocerlo /192/ a partir de la naturaleza, sin más intervención de su parte. Pues quizás su bondad y su sabiduría requieren, en su relación con los seres humanos, que él se revele a ellos, que el ser humano en conjunto se comporte frente a Dios como *un niño frente a su padre*, que el ser humano, en el progreso hacia un conocimiento y una vida más elevados, *dependa inmediatamente de él*, y que a través de él, *en el sentido más propio*, llegue a ser lo que puede y debe ser. No encerréis al creador en el círculo de nuestra formación, id mejor en su búsqueda. ¡Sus pensamientos no son vuestros pensamientos y sus caminos no son vuestros caminos![88]

Con la revelación de un *hecho* de Dios comienza la historia del mundo y con *la fe en esta revelación* comienza cada religión, así como toda filosofía convincente que tiene a Dios como objetivo. "*Dios habló –y se hizo su palabra– y todo fue bueno.* 'Más verdaderamente y de un modo más comprensible para nuestra razón', dice el /193/ honorable Jerusalem, 'no pudo ser realizada esta acción. Pues este es

[87] *Anschauung der Welt.*

[88] Si bien a continuación Wizenmann afirma que el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios, también afirma que existe una imposibilidad por parte de los hombres de acceder a la divinidad y adquirir una comprensión total de sus intenciones. La inconmensurabilidad entre el ser supremo y sus creaturas se traduce, en este autor, en una relación de sumisión y obediencia por parte de las últimas, comparable a la de un padre y sus hijos.

el único fundamento en el cual la razón encuentra su tranquilidad: *el Todopoderoso quiso y se hizo su voluntad.* Allí se encuentra también el límite de toda la filosofía, el límite en el que se detuvo Newton, respetuosamente. Y el filósofo que considere demasiado poco detenerse en la voluntad de Dios y quiera ir más allá, de causa en causa hasta el infinito, para construir mundos él mismo, se extraviará en eternas tinieblas, donde finalmente extraviará al creador mismo'".* Y, ciertamente, ¡debe extraviarlo!

Con la revelación de un hecho de Dios comienza la historia del género humano; con un hecho que constituye el alma de toda religión y de toda filosofía –pues ¿por qué /194/ habríamos de separarlas ahora?–. "Dios creó al ser humano según una imagen, ¡lo creó a imagen de Dios!".[89] Es imposible exponer el valor y la destinación del ser humano de un modo más santo, más grandioso y completo. ¿Qué filosofía sería lo suficientemente audaz para atreverse a esta comparación? ¿Y qué razón humana sería tan grande como para exponer este tema de una manera tan sublime como la revelación lo ha expuesto, como hecho y verdad?[90]

* Jacobi, *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, pp. 211-212.

[89] Véase Génesis 1:27.

[90] Un mismo hecho, el hecho revelado de la creación del hombre por Dios como su semejante, constituye según Wizenmann "el alma de toda religión y toda filosofía". A diferencia de Jacobi, quien denomina *no-filosofía* a su propia posición, este autor parece proponer la identificación de la religión –en tanto que saber racional que se basa en el hecho revelado– con la auténtica filosofía. Su estrategia contra la filosofía racionalista no consiste, por lo tanto, en el abandono de toda filosofía sino, al contrario, en la modificación de su concepto mismo.

Wizenmann continúa desarrollando su propia posición. Según él, el hecho revelado es el origen de la historia, y la fe o creencia en ese hecho es el fundamento de toda religión. Es por esto que, en la página 196, afirma: "o bien no hay ninguna religión, o bien hay una religión positiva; o bien no hay ninguna ley religiosa, o bien hay una ley religiosa autorizada por Dios". Ni la razón, ni el sentimiento, ni ninguna facultad humana del conocimiento pueden tener ningún papel en la fundamentación de la religión humana. Wizenmann sostiene que "el origen del concepto de Dios en todos los pueblos, evidentemente, no proviene de verdades universales sino de la historia y los hechos. Y luego de que la tradición se mezcló con el lenguaje, el lenguaje se mezcló con el razonamiento del sano entendimiento humano y todo ello, con la filosofía; y se necesitó muy poco arte para colocar en lo más alto del trono a las sentencias del sano entendimiento humano y a la filosofía, bajo la apariencia del amor universal al prójimo" (p. 200).

Wizenmann prosigue con el desarrollo de su crítica a Mendelssohn, especialmente contra su defensa de la religión natural, tal como aparece en su *Jerusalem*. Para ello apela a Lessing, quien, según él, no creía en semejantes verdades de la religión. "Prefería la historia a la filosofía no histórica [*aussergeschichtliche Philosophie*] y consideraba más adecuada la especulación que la orientación y la transformación" (p. 220). Es por eso, según Wizenmann, que desarrolló el concepto de una educación del género humano que no implica una progresión geométrica ni un avance en línea recta.

El texto continúa explorando la diferencia entre el cristianismo y el judaísmo según Mendelssohn y Lessing, especialmente la diferencia que existe en la concepción de la fe propia de cada una de estas religiones. Las últimas páginas están dedicadas a una recapitulación.

[...]

/252/ Y ahora, echemos una mirada al conjunto.

Es sabido que la razón humana, según la analogía que os permite compararos a vosotros mismos con el teatro de las cosas, es incapaz de cualquier conocimiento trascendental de Dios. Esto significa que es sabido que nuestra certeza acerca de la existencia de Dios a partir de fundamentos racionales se basa sencillamente en una confusión ilusoria de nuestra naturaleza con la naturaleza del universo. Así pues, si no es posible ningún conocimiento de Dios, entonces, de acuerdo con los principios de la razón, en el fondo, solo un conocimiento hipotético es posible. De este modo, la fe en un Dios libre debería /253/ disminuir en la medida en que aumente el rigor del razonamiento especulativo.

Podemos, pues, estar totalmente seguros de que el ser humano no está hecho para el conocimiento trascendental de Dios. Por lo tanto, o bien no está hecho para absolutamente ningún conocimiento de Dios, o bien está hecho para el *histórico.*

Las religiones de todos los pueblos, de todos los tiempos, provienen de la historia. El más puro y más precoz conocimiento de Dios es histórico o consiste en la fe en hechos; y su expresión más opaca y más salvaje fue para

los sabios al menos el που στω[91] o el punto de vista a partir del cual Él se refería al mundo y el mundo se refería a Él.

Histórico deberá ser, también, según toda probabilidad, el conocimiento de Dios. No simplemente porque no puede ser trascendental, sino porque el carácter de todas las fuerzas vivientes no se reduce al conocimiento, sino que es la *acción* y la *relación eficaz /254/ que se establece entre ellas*, porque la conexión entre Dios y sus creaturas morales no debe ser meramente *ideal*, sino real y efectiva.

Al considerar la historia desde esta perspectiva, hemos ganado la ventaja, respecto de todos los otros sistemas, de que no debemos preocuparnos acerca de cómo compatibilizar esto con la historia misma, sino que sabemos que esta filosofía es historia y la historia es filosofía.[92]

Mi corazón se ensancha. Desde los esquimales hasta los israelitas y los cristianos hay una escala del conocimiento de Dios. En todas partes brilla el mismo sol: allí, en forma de reflejos entrecortados; aquí, con la plena fuerza del mediodía. Los círculos hacia donde conduce la prudencia de su revelación encastran unos con otros y las razas ruedan de una evolución a otra, de una revelación y de un conocimiento al otro. Dejadlos /255/ descansar aquí durante milenios y volver a hundirse durante siglos allí, en el crepúsculo. Todo pertenece al plan de la eterna Providencia. Si aquí o allá el conocimiento retrocede, no por ello retrocede el ser humano. Este se encuentra en eterno movimiento y cada regresión es un paso adelante hacia la perfección del conjunto. Cada modificación aumenta la masa de conocimiento, cada experiencia eleva al ser humano a una nueva experiencia.[93] Con su historia, su conocimiento

[91] La referencia es a la frase de Arquímedes: Δος μοι που στω, και κινω την γην ("Dadme un punto fijo y moveré el mundo"). Jacobi incluye esta frase como epígrafe en sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*.

[92] La identificación entre historia y filosofía se encuentra también en las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* de Jacobi (pp. 182 y ss.).

[93] Wizenmann afirma, tal como lo había hecho Jacobi en el final de sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, la existencia de una Providencia que garantiza una resolución favorable de la historia, que justifica los momentos de oscuridad y confusión.

progresa, y es verdad, tanto política como teológicamente, que el verdadero y auténtico conocimiento únicamente puede llegar a ser trascendental en la medida en que se transforme en la historia. La historia nos sigue hasta el otro mundo y solo ella puede ser el που στω de toda evolución posterior.[94]

[94] La historia surge en Wizenmann como el punto de apoyo a partir del cual el ser humano puede elevarse al ámbito de lo sobrenatural.

Prüfung
der
Mendelssohnschen
Morgenstunden
oder
aller spekulativen Beweise
für
das Daseyn Gottes
in Vorlesungen
von
Ludwig Heinrich Jakob
Doktor der Philosophie in Halle.

Nebst
einer Abhandlung von Herrn Professor
Kant.



Leipzig 1786.
bey Johann Samuel Heinsius.

IMMANUEL KANT

ALGUNAS OBSERVACIONES AL LIBRO DE LUDWIG HEINRICH JAKOB, *EXAMEN DE LAS HORAS MATINALES DE MENDELSSOHN*[1]

/151/ Cuando uno lee el último escrito de Mendelssohn, que él mismo ha publicado, y percibe la confianza, en lo más mínimo debilitada, que este agudo filósofo atribuye al método demostrativo respecto de la proposición más importante de la razón pura,[2] uno cae en la tentación de considerar como una cautela infundada los estrechos límites que establece la crítica escrupulosa de esta facultad del conocimiento y de considerar de hecho refutadas todas las objeciones contra la posibilidad de una empresa semejante. Ahora bien, ciertamente no parece ser perjudicial el hecho de que algo bueno e imprescindible para la razón humana se encuentre fundado en suposiciones, que unos u otros prefieran tomar como demostraciones formales. Pues al final se ha de arribar, no obstante, a la misma proposición, sea mediante la vía que se prefiera tomar, ya que sin ella la razón jamás puede brindar por sí misma una satisfacción completa. Sin embargo, existen ciertos recaudos a tomar respecto del camino que se elija. Pues si a la razón en su uso especulativo se le concede alguna vez la capacidad de

[1] Texto original: Immanuel Kant, "Einige Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jakob's *Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden*", en Ludwig H. Jakob, *Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden* [*Examen de las* Horas matinales *de Mendelssohn*], Leipzig, Johann Samuel Heinsius, 1786. Este breve texto de Kant fue incluido como prefacio en el libro de su discípulo Ludwig H. Jakob. Acerca de las circunstancias que condujeron a la publicación de este prefacio, véase el estudio preliminar de este libro. Para esta traducción, sigo el texto de la edición de la Preußischen Akademie der Wissenschaften. La paginación, entre barras, corresponde a esa edición (AK VIII, pp. 151-155).

[2] Se refiere a la prueba de la existencia de Dios.

elevarse por medio de intuiciones intelectuales[3] más allá de los límites de lo sensible, entonces ya no será posible limitarla a este solo objeto. Y no le basta el hecho de que, de esta manera, se encuentra expuesta a toda clase de fanatismo,[4] sino que además, como es el caso de Spinoza y de otros pensadores de nuestros tiempos, se creen capaces de decidir acerca de la posibilidad de un ser supremo –según el concepto que utiliza la religión– mediante sutiles razonamientos[5] y de *destruir* esta proposición, mediante su arrogante dogmatismo, con la misma audacia con la que se han vanagloriado de poder *establecerla*.[6] En cambio, si se recortan las alas de la razón en relación con lo sobrenatural por medio de una crítica rigurosa, podemos asegurar por completo esa creencia en una presuposición bien fundamentada en lo práctico, pero teoréticamente irrefutable. Por lo tanto, una /152/ refutación de aquella arrogancia, por más bienintencionada que ella pueda ser, se encuentra muy lejos de ser perjudicial y se muestra, por el contrario, como muy deseable, incluso como indispensablemente necesaria para este asunto.

Esta es la tarea que el autor de la presente obra ha emprendido y, luego de que él me hiciera llegar un fragmento de ella, testimonio de su talento no solo para el discernimiento sino también para la popularización, es para mí un gusto poder acompañar este escrito con algunas observaciones en referencia a este tema.

[3] *Einsichten*.
[4] *Schwärmerei*.
[5] *Vernünfteleien*.
[6] El dogmatismo que pretende poder establecer mediante razonamientos la existencia de Dios conduce, según Kant, tanto al fanatismo como al ateísmo. En efecto, permitir que la razón sobrepase los límites de la experiencia implica un abandono de la capacidad racional misma, una caída en los laberintos de la superstición y la creencia ciega, que es lo que Kant y los ilustrados consideran como *Schwärmerei*. Por otro lado, la pretensión dogmática de probar la existencia de Dios tiene como contrapartida la pretensión de probar que Dios no existe. Esto es lo que, según Kant, hace Spinoza. Esta misma crítica a Spinoza y al dogmatismo en general es retomada por Kant en su artículo "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?" (véase más adelante en este libro).

En las *Horas matinales*, el sagaz Mendelssohn utiliza, para evitar la fatigosa tarea de tener que decidir el conflicto de la razón pura consigo misma mediante una crítica completa de sus facultades, dos artificios, de los cuales suelen servirse también los jueces perezosos, a saber: o bien poner fin al conflicto amistosamente o bien rechazarlo por estar fuera de la competencia de todo tribunal de justicia.

La primera máxima se encuentra en la página 214 de la primera edición. "Ustedes saben que me encuentro fuertemente inclinado a considerar todas las polémicas de las escuelas filosóficas como meras querellas de palabras o, al menos, a encontrar que allí reside su origen".[7] Esta máxima se utiliza casi en todos los artículos polémicos de la obra. Yo, por mi parte, tengo una opinión completamente distinta y afirmo que aquellos asuntos acerca de los cuales se ha discutido desde hace algún tiempo, especialmente en filosofía, jamás tienen su origen en una querella de palabras, sino que siempre surgen de un verdadero conflicto acerca de las cosas.[8] Pues, si bien en cada lengua ciertas palabras son empleadas en múltiples y diferentes sentidos, no puede pasar demasiado tiempo hasta que aquellos que al comienzo no estaban de acuerdo en su uso se den cuenta del malentendido y utilicen otras en su lugar, a pesar de que, al fin y al cabo, existan tan pocos verdaderos homónimos y sinónimos. Así pues, Mendelssohn intentó reducir la antigua polémica acerca de la libertad y la necesidad natural en

[7] Mendelssohn, M., *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* [*Horas matinales o lecciones acerca de la existencia de Dios*], Berlín, Christian Friedrich Voss, 1786, p. 104. Este pasaje se encuentra, precisamente, al inicio del capítulo 13, cuando Mendelssohn comienza su análisis del spinozismo e intenta encontrar dónde reside exactamente el punto de desacuerdo entre esa doctrina y su propia posición.
[8] El origen de los conflictos metafísicos, que para Mendelssohn se encuentra en la imprecisión del lenguaje, reside según Kant en la naturaleza misma de la razón humana. En este sentido, es la contradicción propia de la razón la que anima y alimenta las disputas metafísicas, poniendo en evidencia la necesidad de la dialéctica. Kant expone este conflicto de la razón consigo misma en las antinomias de la razón pura (véase KrV A 405 / B 432 y ss.).

la determinación de la voluntad (*Berlinische Monatsschrift*, julio 1783)[9] a un mero conflicto de palabras porque la palabra *deber*[10] ha de ser utilizada en dos sentidos diferentes: en parte, simplemente objetivo; en parte, subjetivo. Pero, para utilizar los términos de Hume, es como si quisiera detener la crecida del océano con un junco.[11] En efecto, hace ya mucho tiempo que los filósofos han abandonado esta expresión, de la cual era fácil abusar, y han formulado /153/ la cuestión apelando una expresión más general, a saber, si los acontecimientos en el mundo –a los cuales también pertenecen nuestras acciones arbitrarias– son determinados por la cadena de causas eficientes precedentes o no. De modo que ya no se trata, evidentemente, de un conflicto de palabras, sino de un conflicto significativo, que jamás podrá ser resuelto por la metafísica dogmática. Este artificio es utilizado por este hombre sutil casi en todas partes en sus *Horas matinales*, allí donde no se quiere ahondar en la resolución de las dificultades. Pero lo que consigue es que, al querer imponer en todas partes la *logomaquia*,[12] sin embargo cae en la *logodedalia*,[13] que es lo más perjudicial que puede ocurrirle a la filosofía.

La segunda máxima apunta a detener la investigación de la razón pura en un determinado nivel –que no es

[9] Mendelssohn, M., "Über Freiheit und Notwendigkeit" ["Sobre la libertad y la necesidad"], *Berlinische Monatsschrift*, julio 1783, pp. 5-11, en JubA 3.1, pp. 346 y ss.

[10] *Müssen*.

[11] "Oponerse al torrente de la religión escolástica con máximas tan débiles como estas: es imposible que una misma cosa sea y no sea, que el todo es mayor que la parte, que dos más tres suman cinco, es como querer estancar el océano con un junco. ¿Cómo se pueden poner razones profanas al misterio sagrado? Ningún castigo es demasiado grande para tal impiedad. Y los mismos fuegos que fueron encendidos para los herejes servirán también para la destrucción de los filósofos" (Hume, D., *Historia natural de la religión* [*The natural history of religion*], traducción de Ángel J. Cappelletti y Horacio López, Buenos Aires, Eudeba, 1966, cap. XI, p. 95).

[12] *Logomachie*. Remite a una discusión en que se atiende a las palabras y no al fondo del asunto.

[13] *Logodädalie*. Significa "juego de palabras", "retórica". También remite a una afectación al hablar.

todavía, por mucho, el más elevado– de un modo aparentemente legítimo, y a taparle la boca, lisa y llanamente, al que pregunta. En las *Horas matinales*, página 116, dice: "Cuando yo os digo que una cosa actúa o padece, ¡no me preguntéis a continuación qué es esa cosa! Si yo os señalo el concepto que debéis formaros de una cosa, entonces la pregunta suplementaria acerca de lo que esta cosa es en sí ya no tiene sentido",[14] etcétera. Así pues, supongamos que yo reconozco –tal como se muestra en los *Primeros principios metafísicos de una ciencia de la naturaleza*–[15] que no conocemos nada de la naturaleza corpórea, salvo el espacio –que no es nada existente, sino solo la condición de que haya lugares diferentes, unos fuera de otros y, por lo tanto, simples relaciones exteriores– y la cosa en el espacio; que no conocemos nada de la naturaleza corpórea, salvo el hecho de que el espacio es también en ella –es decir, que es extensa– y que no nos da a conocer ninguna otra actividad más que el movimiento –cambio de lugar, es decir, el cambio de simples relaciones– y, por lo tanto, ninguna otra fuerza o propiedad pasiva más que la fuerza de poner en movimiento o la movilidad –modificación en las relaciones externas–. Por lo tanto, Mendelssohn o cualquier otro en su lugar puede preguntarme si yo efectivamente creo que conozco una cosa según lo que esa cosa es, si solo sé acerca de ella que es algo, que se encuentra en relaciones exteriores, en las cuales hay también relaciones exteriores, que estas pueden ser modificadas en ella y por ella misma en otros, de modo tal que el fundamento de ello –la fuerza

[14] Mendelssohn, M., *Horas matinales...*, *op. cit.*, p. 60. Este es el pasaje que preocupa especialmente a Kant. Mendelssohn afirma aquí que en la medida en que el concepto de una cosa es lo suficientemente preciso, ya no tiene relevancia querer saber qué es en sí esa cosa. En su carta a Jakob del 26 de mayo de 1786, Kant le solicita que le preste atención y que únicamente le envíe la parte de su libro que se ocupe de ello (cf. AK X, p. 451). El interés y la preocupación de Kant por este pasaje residen en el hecho de que Mendelssohn aparenta adoptar un punto de vista cercano al suyo propio.

[15] Kant, I., *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, 1786. Véase AK IV.

motriz– se encuentra en ella. En una palabra, pueden preguntarme si puedo decir que tengo un concepto de la cosa en sí, en la medida en que no conozco más que relaciones de algo con otro algo distinto, de lo cual a su vez únicamente puedo conocer relaciones exteriores, sin que nada interior se me dé o pueda dárseme. Y si entonces no sería legítimo preguntar qué es /154/ en sí esta cosa que es el sujeto en todas estas relaciones. También podría exponer, a partir del concepto empírico de nuestra alma, que ella no contiene más que simples fenómenos del sentido interno y todavía no el concepto determinado del sujeto mismo, pero esto significaría un desvío demasiado grande.

Ciertamente, si conociéramos los efectos de una cosa que de hecho pudiesen ser propiedades de una cosa en sí, entonces no tendríamos que preguntar a continuación qué es en sí esa cosa, fuera de estas propiedades. Pues esa cosa sería exactamente aquello que es dado a través de estas propiedades. Ahora bien, si a pesar de todo se me exige que indique semejantes propiedades y fuerzas eficientes con el fin de que mediante ellas puedan ser diferenciadas las cosas en sí de los meros fenómenos, respondo que esto ha sido realizado ya hace mucho tiempo, y por vosotros mismos.

Reflexionad solamente acerca de la manera en que formáis el concepto de Dios como inteligencia suprema. Lo pensáis como una realidad verdadera, es decir, como algo que no es simplemente opuesto a la negación, tal como comúnmente se lo considera, sino también y principalmente a las realidades en la apariencia (*realitas phaenomenon*), tal como son todas aquellas que deben dársenos a través de los sentidos y que por lo tanto son denominadas *realitas apparens*, aunque la expresión no sea del todo adecuada. Si reducís el grado de todas estas realidades –entendimiento, voluntad, beatitud, poder, etcétera–, permanecen sin embargo idénticas en su especie –cualidad–. De este modo, tenéis propiedades de la cosa en sí misma que también pueden ser aplicadas a otras cosas además de Dios. No podéis pensar ninguna otra y todas las restantes son solo

realidad en la apariencia –propiedad de una cosa en tanto que objeto de los sentidos–, mediante lo cual jamás pensáis una cosa tal como es en sí. Ciertamente, parece extraño que solo podamos determinar correctamente nuestro concepto de la cosa en sí misma mediante la reducción de toda realidad al concepto de Dios y su aplicación, tal como se la encuentra allí, a otras cosas en tanto que cosas en sí.

Sin embargo, este es sencillamente el medio para separar todo lo sensible y lo fenoménico de aquello que puede ser considerado mediante el entendimiento como perteneciente a las cosas en sí mismas. Así pues, a partir de los conocimientos que únicamente podemos tener gracias a la experiencia de la cosa, la pregunta "¿Cuáles pueden ser sus objetos en tanto que cosas en sí?" no puede ser considerada de ninguna manera como carente de sentido.[16]

/155/ Las cuestiones de la metafísica se encuentran ahora en una situación tal que las actas para la resolución de su conflicto están casi listas para el dictado de la sentencia, de modo que únicamente se requiere un poco de paciencia y de imparcialidad en el juicio, para que quizás podamos ser testigos del momento en que sea finalmente aclarado.

Königsberg, 4 de agosto de 1786.

[16] Mendelssohn identifica el concepto suficientemente determinado de la cosa con la cosa misma y, por lo tanto, reemplaza a esta última por el primero. Kant, por su lado, no acepta esta identificación. Un concepto jamás puede dar cuenta de la cosa en tanto existente. En este sentido, la cosa en sí, que no puede ser absorbida por el sujeto pero que tampoco puede ser conocida por él, se revela como una pieza fundamental en su sistema. Esta paradójica situación de la cosa en sí en el sistema kantiano será el centro de la crítica que le hace Jacobi en el conocido apéndice "Sobre el idealismo trascendental", incluido en su obra *David Hume. Sobre la creencia; o idealismo y realismo*, *op. cit.*, de 1787 (cf. JW II, pp. 289-310).

Berlinische Monatsschrift.

1 7 8 6.

Zehntes Stük. Oktober.

I.

Zwei Gedichte zur Geburtsfeier des Königes von Preußen Friedrich Wilhelm.

I.

Den 25sten September 1779. *)

Fortes creantur fortibus et bonis.
HORAT.

Heil Dir, Erbe des Heldenthrons, den auf tro-
tzenden Felsen

Friedrich, der Volkesbeglükker, zuerst

Un-

*) Ich schmeichle mir, daß dieses vor sieben Jahren, am Ende des Baierschen Krieges, auf einem

B. Monatsschr. VIII. B. 4. St. U ein-

IMMANUEL KANT

¿QUÉ SIGNIFICA ORIENTARSE EN EL PENSAMIENTO?[1]

/133/ Por más que seamos capaces de extender la aplicación de nuestros conceptos hasta lo más elevado y, de ese modo, podamos hacer abstracción de la sensibilidad, nuestros conceptos se encuentran siempre conectados con representaciones de la imaginación,[2] cuya función propia consiste en hacer aptas para el *uso empírico* las representaciones que no se derivan de la experiencia. En efecto, ¿cómo podríamos proporcionarles sentido y significado a nuestros conceptos si estos no se basaran en alguna intuición, la cual debe ser siempre, en definitiva, un ejemplo de alguna experiencia posible?[3] Así pues, si de este proceder

[1] Texto original: Immanuel Kant, "Was heißt: sich im Denken orientieren?", *Berlinische Monatsschrift*, octubre de 1786, pp. 304-329. Me baso en el texto según la edición de la Preußischen Akademie der Wissenschaften (AK VIII, pp. 133-138) e indico entre barras la paginación de esa edición. De este texto existe una traducción al castellano de Carlos Correas: Kant, I., *Cómo orientarse en el pensamiento*, trad., prólogo y notas de Carlos Correas, Buenos Aires, editorial Leviatán, 1992. También una traducción al francés con un excelente estudio preliminar de Alexis Philonenko: Kant, I., *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, traducción, notas e introducción de A. Philonenko, París, Vrin, 1959. Ambas fueron tenidas en cuenta.

[2] *Bildliche Vorstellungen.*

[3] Kant retoma aquí una de las enseñanzas fundamentales de su *Crítica de la razón pura*: "Nuestra naturaleza conlleva el que la *intuición* solo pueda ser *sensible*, es decir, que no contenga sino el modo según el cual somos afectados por objetos. La capacidad de *pensar* el objeto de la intuición es, en cambio, el *entendimiento*. Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra: sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por eso es tan necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (es decir, someterlas a conceptos)". (KrV A 51 / B 75. En castellano: Kant, I., *Crítica de la*

concreto del entendimiento extraemos el añadido de la imagen, primero la percepción contingente de los sentidos y luego la pura intuición sensible en general, obtenemos un puro concepto del entendimiento, cuya extensión se encuentra ahora ampliada y que contiene una regla general del pensamiento.[4] De esta misma manera se ha constituido la lógica general. Y quizás todavía se encuentre oculto en el uso empírico de nuestro entendimiento y de nuestra razón más de un *método heurístico* para el pensamiento, el cual, si supiéramos extraerlo cuidadosamente de esa experiencia, sin duda podría enriquecer la filosofía, inclusive el pensamiento abstracto, con algunas máximas útiles.

/134/ De esta clase es el principio al que adhirió explícitamente el difunto Mendelssohn, hasta donde yo sé, únicamente en sus últimos escritos, las *Horas matinales* (pp. 165-166)[5] y la carta *A los amigos de Lessing* (pp. 33 y 67).[6] Me refiero a la máxima de la necesidad de orientarse en el uso especulativo de la razón –uso al cual, en relación con el conocimiento de objetos suprasensibles, concedió mucho, hasta el punto de elevarlo a la evidencia demostrativa– a través de cierto hilo conductor que denominó tanto "sentido común" en sus *Horas matinales* como "sana razón" o "simple entendimiento humano" en *A los amigos de Lessing*.[7]

razón pura, prólogo, traducción, notas e índice de Pedro Rivas, Buenos Aires, Alfaguara, 1997, p. 93).

[4] Se trata de las categorías en tanto que conceptos puros *a priori*. Véase Kant, I., "Analítica de los conceptos", *Crítica de la razón pura, op. cit.*, A 65 / B 91 y ss.

[5] Cf. Mendelssohn, M., *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* [*Horas matinales o lecciones acerca de la existencia de Dios*], Berlín, Christian Friedrich Voss, 1786, cap. 10, en JubA 3.2, pp. 81 y ss. Acerca de la exposición que hace Kant de su método de orientación en esta obra, véase el estudio preliminar de este libro.

[6] Cf. Mendelssohn, M., *An die Freunde Lessings, Ein Anhang zu Herrn Jacobis Briefwechsel über die Lehre des Spinoza* [*A los amigos de Lessing*], prefacio de Johann Jakob Engel, Berlín, Christian Friedrich Voss, 1786, pp. 198 y 211.

[7] Mendelssohn utiliza la expresión "sentido común" (*Gemeinsinn*) en sus *Horas matinales*, pp. 81 y 82; "sana razón" (*gesunde Vernunft*) y "simple entendimiento humano" (*schlichten Menschenverstand*) en *A*

¿Quién hubiese podido pensar que esta afirmación no solo resultaría sumamente perniciosa para la opinión tan elevada que Mendelssohn tenía del uso *especulativo* de la razón en las cuestiones teológicas –lo cual, de hecho, era inevitable– sino que incluso pondría a la sana razón común en peligro de servir como fundamento para el fanatismo[8] y para la total renuncia a la razón, a causa de la ambigüedad en que dejó el ejercicio de esta facultad, en oposición a la especulación? Y, sin embargo, esto fue lo que sucedió en la polémica entre Mendelssohn y Jacobi, principalmente gracias a las conclusiones nada insignificantes del sagaz autor de los *Resultados...** Por mi parte, no quiero atribuir a ninguno de los dos el designio de introducir un modo de pensar tan pernicioso, sino que prefiero considerar la empresa de los dos últimos –Jacobi y el autor de los *Resultados...*[9]– *como un argumentum ad hominem*, del cual es lícito servirse únicamente en defensa propia, con el fin de utilizar contra el adversario los puntos débiles que él mismo ofrece. Además, mostraré que, tal como Mendelssohn lo sostuvo firmemente y con legítimo ardor, de hecho, *solamente* la verdadera razón pura humana es aquello mediante lo cual es necesario y recomendable orientarse –no un supuesto sentido oculto de la verdad ni tampoco una intuición exaltada, escondida bajo el nombre de "creencia", en la que pudiera inmiscuirse la tradición o la revelación sin el debido consentimiento de la razón–. Aun

los amigos de Lessing, pp. 198 y 211. Además, también hace referencia a esta facultad en las "Consideraciones" enviadas a Jacobi mediante la denominación *bon sens* (cf. *ibid.*, p. 202).

[8] *Schwärmerei.*

* Jacobi, *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, Breslau, 1785; Jacobi, *Respuesta a las acusaciones de Mendelssohn acerca de las* Cartas sobre la doctrina de Spinoza, Leipzig, 1786; [Anónimo], *Los resultados de las filosofías de Jacobi y de Mendelssohn examinados críticamente por un voluntario*, Leipzig, 1786.

[9] Kant desconoce aún la identidad del autor de este texto, que será revelada en la carta que Wizenmann escribirá a Kant en respuesta a este texto y que apareció en el *Deutsches Museum* de febrero de 1787. Véase más adelante.

si se sigue de allí que la elevada pretensión de la facultad especulativa de la razón, principalmente su carácter de autoridad imperativa –mediante demostración–, debe ser suprimida y que a ella, en la medida en que es especulativa, no debe reconocérsele más que la función de purificar de contradicciones los conceptos de la razón y la defensa de las máximas de una sana razón frente a sus propias ofensivas sofísticas.[10] Ampliado y determinado con más precisión, el concepto de *orientarse*[11] puede sernos de utilidad para exponer con claridad las máximas de la sana razón en su aplicación al conocimiento de objetos suprasensibles.[12]

[10] Aquí quedan establecidos el punto de acuerdo y el punto de desacuerdo con Mendelssohn. Según Kant, Mendelssohn estuvo en lo correcto al defender a la razón frente a los ataques por parte de Jacobi, que reivindicaba la creencia inmediata, y de Wizenmann, que defendía una fe en la historia y la tradición. La razón constituye la única vía de acceso a la verdad que poseen los seres humanos. En este sentido, ambos aparecen como aliados en la defensa de la Ilustración. Sin embargo, a diferencia de Mendelssohn, Kant no reconoce a la razón en su uso especulativo el poder de demostrar la existencia del ser supremo, ni ningún otro objeto que se encuentre más allá de la experiencia posible. Así pues, Kant reivindica una nueva concepción de la facultad racional, que, por un lado, implica una limitación allí donde los objetos no puedan darse en la experiencia; pero, por otro lado, se reafirma como la facultad suprema, pues es la encargada de velar por la corrección de su propio funcionamiento, al asegurarse la ausencia de contradicciones en sus conceptos y al ser ella misma la encargada de poner trabas a sus propios impulsos sofísticos, esto es, a su propia inclinación a ir más allá de los límites de su uso legítimo.

[11] *Sich-Orientieren.*

[12] Kant comienza aquí su análisis del concepto de *orientarse*. Esta investigación se divide en dos momentos. En primer lugar, aborda la orientación en el espacio, que se subdivide a su vez en la orientación geográfica, física (astronómica) y matemática. En segundo lugar, Kant aborda la orientación lógica, esto es, en el pensamiento, basándose en las conclusiones obtenidas en el primer momento de su investigación. El análisis del concepto de orientación en el espacio cumple una función estrictamente preparatoria, que permite al lector comprender más fácilmente en qué consiste, según Kant, la orientación en el pensamiento. La analogía entre ambos conceptos –la orientación en el espacio y la orientación en el pensamiento– presenta, sin embargo, ciertos problemas. Wizenmann señalará algunos de ellos en su carta a Kant, publicada en el *Deutsches Museum* en febrero de 1787. Véase este texto, más adelante en este libro.

En sentido literal, *orientarse* significa encontrar a partir de una región celeste dada –una de las cuatro, dado que dividimos el horizonte en cuatro regiones– las demás regiones, esto es, encontrar el oriente. Si veo el sol en el cielo y sé que en este momento es mediodía, entonces sé encontrar el sur, el oeste, el norte y el este. Pero para ello me es indispensable el sentimiento[13] de una diferencia en mi propio *sujeto*, esto es, el sentimiento de la diferencia entre mi mano derecha y mi mano izquierda. /135/ Lo denomino *sentimiento* porque exteriormente, en la intuición, estos dos aspectos no presentan ninguna diferencia perceptible. Si al trazar un círculo no contara con esta capacidad de distinguir entre el movimiento de izquierda a derecha y el movimiento en sentido opuesto sin requerir de una diferencia de objetos en el mismo círculo y, así, de determinar *a priori* una diferencia en la situación de los objetos, no sabría si debo situar el oeste a la derecha o a la izquierda del punto sur del horizonte o si debo completar el círculo pasando por el norte y el este hasta llegar nuevamente al sur. Así pues, teniendo en cuenta todos los datos objetivos del cielo, me oriento *geográficamente* únicamente gracias a un principio de diferenciación *subjetivo*.[14] Y si un día, por algún milagro, todas las constelaciones conservaran exactamente tanto su forma como su posición respecto de las otras, pero cambiara únicamente su dirección –lo que antes se encontraba en el este ahora se encontraría en el oeste–, ningún ojo humano notaría la más mínima diferencia la siguiente noche estrellada; incluso un astrónomo estaría *desorientado* si prestara atención únicamente a lo que ve y no, al mismo tiempo, a lo que siente. Sin embargo, viene en su auxilio esta facultad de diferenciación gracias al sentimiento de la mano derecha y la izquierda, que existe en él de un modo completamente natural, pero que la frecuente ejercitación ha transformado en habitual. Así, le bastará con observar la estrella polar y no solamente se

[13] *Gefühl.*

[14] El sentimiento subjetivo de la mano derecha y de la izquierda.

dará cuenta del cambio que ha ocurrido, sino que también, a pesar de ello, podrá *orientarse.*

Pues bien, puedo ampliar este concepto geográfico del procedimiento para orientarse y entender por él la capacidad en general de orientarse en un espacio dado, por consiguiente, desde un punto de vista puramente *matemático.* En la oscuridad, puedo orientarme en una habitación conocida con solo tocar un objeto cuyo lugar conservo en la memoria. Evidentemente, no me ayuda en este caso nada más que la facultad de determinar una situación[15] según un fundamento *subjetivo* de diferenciación. Pues, en efecto, no veo en absoluto los objetos cuya ubicación debo descubrir. Y si en una habitación en la cual todas las paredes fueran absolutamente iguales alguien, para hacerme una broma, hubiese puesto a la izquierda lo que antes estaba a la derecha procurando que todos los objetos conservaran el mismo orden entre sí, jamás lograría ubicarme. Sin embargo, pronto podría orientarme gracias al simple sentimiento de una diferencia entre mis dos lados, el derecho y el izquierdo. Esto es exactamente lo que sucede cuando es de noche y camino y giro correctamente por calles que me son conocidas pero en las que, en ese momento, no logro distinguir ninguna casa.[16]

[15] *Das Bestimmungsvermögen der Lagen.*

[16] Luego de la definición de la orientación en el espacio en sentido geográfico, Kant ofrece tres ejemplos: el del astrónomo (orientación física), el de la habitación oscura y el de la calle oscura (orientación matemática). La conclusión de este primer momento del análisis del concepto de *orientarse* consiste en el descubrimiento de que el principio de toda orientación es un sentimiento subjetivo *a priori:* el sentimiento de la diferencia entre la derecha y la izquierda. Kant se había ocupado de este asunto en su escrito titulado "Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume" ["Acerca de los primeros fundamentos de la diferencia de las regiones en el espacio"], de 1768 (AK II, 377-383). Philonenko señala que esta distinción entre derecha e izquierda constituye un principio de orientación subjetivo en un doble sentido. Primero, porque este sentimiento se origina en la sensibilidad y no en un objeto. Segundo, porque esta distinción entre derecha e izquierda no es lógica, ya que no se fundamenta en relaciones simplemente conceptuales (Philonenko, A., "Introduction", en Kant, I., *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?, op. cit.*, p. 73).

/136/ Finalmente, puedo ampliar aun más este concepto, de modo que no se refiera a la facultad de orientarse únicamente en el espacio, es decir, matemáticamente, sino *en el pensamiento* en general, es decir, *lógicamente.* Es fácil adivinar por analogía que será una función de la razón pura la de dirigir su uso cuando, alejándose de los objetos conocidos –de la experiencia– ella desee extenderse más allá de todos los límites de la experiencia y no encuentre absolutamente ningún objeto de la intuición, sino meramente espacio para ellos. Pues en la determinación de su propia capacidad de juzgar, la razón no es ya capaz de someter sus juicios a una máxima determinada según principios objetivos del conocimiento, sino únicamente según un principio subjetivo de diferenciación.* Este medio subjetivo, lo único que le queda, no es otro que el sentimiento de la *exigencia* propia de la razón.[17] Es posible permanecer fuera de todo peligro de error si no nos arriesgamos a juzgar allí donde no sabemos tanto como es requerido para emitir un juicio determinante. Así pues, la ignorancia en sí misma es la causa de los límites[18] en nuestro conocimiento, y no los errores. Pero cuando no es una cuestión arbitraria el que se quiera juzgar acerca de algo o no, cuando se trata de una *exigencia* efectiva, una exigencia en la que la razón pende de sí misma, la que vuelve necesario juzgar, y cuando, no obstante, la carencia de conocimiento nos limita respecto de los elementos indispensables para el juicio, entonces se requiere una máxima según la cual emitir nuestro juicio.[19]

* Orientarse en el pensamiento en general significa, por lo tanto, determinarse en el tener por verdadero [Nota de MJS: *Fürwahrhalten*] según un principio subjetivo de la razón, en caso de que los principios objetivos de ella sean insuficientes.

[17] *Des der Vernunft eigenen Bedürfnisses.* Así como el sentimiento subjetivo de la diferencia entre la derecha y la izquierda funciona como el principio de orientación en el espacio, en el ámbito del pensamiento, el ámbito de lo suprasensible, es posible orientarse gracias al sentimiento de una exigencia propia de la razón.

[18] *Schranken.*

[19] Kant necesita distinguir aquí lo que efectivamente es una necesidad o una exigencia de la razón de lo que puede aparentar serlo cuando en realidad no es más que una mera inclinación subjetiva.

Pues la razón quiere ser satisfecha.[20] Dado que ya hemos establecido que en este punto no puede haber ninguna intuición de un objeto ni de nada que se le asimile, por medio de la cual podríamos exponer a nuestros conceptos ampliados su objeto adecuado y, de este modo, garantizarles su posibilidad real,[21] no nos resta nada más para hacer que lo siguiente. Primero, examinar exhaustivamente el concepto con el cual queremos aventurarnos más allá de toda experiencia posible, con el fin de establecer si él también se encuentra libre de toda contradicción. Luego, debemos al menos someter la *relación*[22] de un objeto tal con los objetos de la experiencia a los conceptos puros del entendimiento. De este modo, ese objeto no se vuelve en absoluto sensible, pero nos permite pensar[23] un objeto suprasensible que al menos es compatible con el uso empírico /137/ de nuestra razón. Pues sin esta precaución no podríamos hacer ningún uso de un concepto tal y, en vez de pensar, nos transformaríamos en fanáticos.[24]

Ahora bien, con esto, es decir, con el mero concepto, no se ha logrado establecer nada en relación con la existencia[25] de este objeto y su efectiva conexión con el mundo –el conjunto de todos los objetos de la experiencia posible–. Pero es en este punto que interviene *el derecho*

[20] *Denn die Vernunft will einmal befriedigt sein.*

[21] *Realen Möglichkeit.*

[22] *Verhältnis.*

[23] Kant presupone aquí su distinción entre pensar y conocer. En una nota al prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* dice: "El conocimiento de un objeto implica el poder demostrar su posibilidad, sea porque la experiencia testimonie su realidad, sea *a priori*, mediante la razón. Puedo, en cambio, pensar lo que quiera, siempre que no me contradiga, es decir, siempre que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda responder de si, en el conjunto de todas las posibilidades, le corresponde o no un objeto" (KrV B XXVI, nota. En castellano: Kant, I., *Crítica de la razón pura, op. cit.*, p. 25). Mientras que el ser humano únicamente puede conocer los objetos que se le dan en la experiencia o que pueden darse en ella, es capaz de pensar aquello que se encuentra más allá de los límites de la experiencia, siempre que su concepto no presente una contradicción.

[24] *Schwärmen würden.*

[25] *Existenz.*

de la exigencia de la razón, en tanto principio subjetivo, permitiéndole suponer y aceptar aquello que ella no puede pretender conocer mediante principios objetivos. Se trata, pues, del derecho de *orientarse* en el pensamiento simplemente por medio de su propia exigencia, en el ámbito inconmensurable y, para nosotros, colmado de tinieblas de lo suprasensible.[26]

Es posible pensar algunos objetos suprasensibles –pues los objetos sensibles no agotan todo el campo de lo posible– frente a los cuales la razón no siente ninguna exigencia de ampliarse hasta ellos y mucho menos de suponer su existencia.[27] La razón se encuentra suficientemente ocupada con las causas en el mundo, las cuales se revelan a los sentidos –o al menos son de la misma clase que aquello que se revela de esta manera–, como para preocuparse además por la influencia de seres puramente espirituales en la naturaleza. Suponer la existencia de estos seres sería más bien desventajoso para su uso. En efecto, dado que no conocemos nada acerca de las leyes según las cuales actuarían semejantes seres y, en cambio, conocemos mucho acerca de los objetos de los sentidos, o al menos podemos aspirar todavía a que se nos presenten en la experiencia, admitir aquella hipótesis implicaría más bien un obstáculo para el uso de nuestra razón. Investigar en esta dirección o jugar con quimeras de ese tipo no es, pues, una exigencia sino una mera impertinencia, que no conduce sino a la ensoña-

[26] La razón tiene el derecho de orientarse en el pensamiento por medio de su sola exigencia, así como el astrónomo se orientaba en el espacio astronómico por medio del sentimiento de la diferencia de la derecha y la izquierda. Sin embargo, tal como lo señala Philonenko, el valor de ambos principios es muy diferente. Mientras que el principio de orientación en el espacio posee un valor constitutivo, el principio de orientación en el pensamiento posee un valor regulativo. En efecto, no hay posibilidad de intuir los objetos suprasensibles y, por lo tanto, es imposible asegurar la realidad objetiva de sus conceptos. Por lo tanto, la orientación en el pensamiento jamás logrará disipar las tinieblas en el ámbito de lo suprasensible. En este sentido, es siempre hipótesis o postulado (Philonenko, A., "Introduction" en Kant, I., *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, *op. cit.*, p. 74).

[27] *Dasein.*

ción.[28] Sucede algo completamente distinto con el concepto de un primer *ser originario*,[29] considerado a la vez como inteligencia suprema y como máximo bien. Pues nuestra razón siente la exigencia de poner el *concepto* del ser sin límites como el fundamento del concepto de todos los seres limitados, esto es, de todas las otras cosas.* /138/ Pero esta exigencia se extiende hasta la afirmación de la exis-

[28] El hecho de que la suposición de seres espirituales que puedan tener alguna influencia en la naturaleza sea desventajosa para el uso especulativo de la razón, que avanza en su conocimiento de la naturaleza a partir de lo que se da o puede darse en la experiencia sensible, es lo que indicaría que no se trata de una auténtica exigencia de la razón. En efecto, la razón atentaría contra sí misma mediante una suposición semejante.

[29] *Einem ersten Urwesen.*

* Dado que la razón exige presuponer una realidad [*Realität*] como dada respecto de la posibilidad de todas las cosas, y que considera la diversidad de las cosas debido a sus negaciones inherentes únicamente como limitaciones [*Schranken*], se ve obligada a colocar una única posibilidad, esto es, la posibilidad del ser ilimitado en tanto que originario, como fundamento, y a considerar todos los otros seres como sus derivados. Además, ya que la posibilidad general de toda cosa singular debe ser encontrada en el todo de las existencias –pues solo de este modo el principio de determinación general vuelve posible para nuestra razón la diferenciación entre lo posible y lo efectivamente real–, encontramos un fundamento subjetivo de la necesidad, es decir, una exigencia de nuestra razón misma de poner como fundamento de toda posibilidad la existencia [*Dasein*] de un ser absolutamente real [*allerrealesten*] –un ser supremo–. En efecto, de esta manera surge la prueba cartesiana de la existencia de Dios, en la que fundamentos subjetivos para presuponer algo en relación con el uso de la razón –que, en el fondo, es siempre un uso solamente empírico– son tenidos por objetivos y, en esta medida, la exigencia es tomada como intuición intelectual [*Einsicht*]. Esto se aplica a esta prueba y se aplica también a todas las pruebas que el respetable Mendelssohn expone en sus *Horas matinales*. No aportan nada en el sentido de una demostración. Sin embargo, esto no significa en absoluto que sean inútiles. Basta señalar qué bella ocasión brindan estos desarrollos extremadamente sagaces de las condiciones subjetivas del uso de nuestra razón para el conocimiento completo de esta, nuestra facultad racional, y hasta qué punto constituyen sus ejemplos perdurables. Así pues, continúa siendo de gran importancia el tener por verdadero a partir de fundamentos subjetivos del uso de la razón cuando carecemos de fundamentos objetivos y, no obstante, nos vemos obligados a juzgar. Solo debemos preocuparnos por no hacer pasar lo que es únicamente una suposición obligada por una libre intuición intelectual, con el

tencia[30] de ese ser ilimitado. Sin esta existencia, la razón no puede darse ningún fundamento satisfactorio para la contingencia de la existencia[31] de las cosas en el mundo, y mucho menos para el arreglo a fines[32] y el orden que se encuentra por todas partes en un grado tan admirable, especialmente en lo pequeño –pues nos es más cercano–, más que en lo grande. Sin admitir un autor inteligente, es imposible indicar al menos un fundamento *inteligible* de aquello sin caer en una franca inconsistencia. Y si bien no podemos *demostrar* la imposibilidad de una conveniencia tal sin una *causa primera inteligente* –pues entonces tendríamos fundamentos objetivos suficientes para esta afirmación y no necesitaríamos recurrir a los fundamentos subjetivos–, es en esa carencia de comprensión donde se encuentra un fundamento subjetivo suficiente para *aceptar* esa primera causa. /139/ Pues la razón *exige* presuponer algo que le sea inteligible, con el fin de explicar este fenómeno dado; y todo aquello con lo que la razón pueda unir un concepto no pone remedio a esta exigencia.[33]

fin de no ofrecer sin necesidad a nuestro adversario, con el cual nos hemos puesto a dogmatizar, alguna debilidad que este pueda utilizar contra nosotros. Mendelssohn no tuvo en cuenta que el dogmatizar con la pura razón en el ámbito de lo suprasensible es el camino seguro al fanatismo filosófico, y que únicamente la crítica de la propia facultad racional podría erradicar definitivamente este mal. Es cierto que la disciplina del método escolástico –el wolffiano, por ejemplo, que él también recomendaba por este mismo motivo– puede frenar efectivamente por algún tiempo estos disparates, /138/ ya que todos los conceptos deben ser determinados mediante definiciones y todos los pasos deben ser justificados mediante principios. Pero de ningún modo puede este método impedirlos por completo. Pues, en efecto, ¿con qué derecho se pretende prohibir a la razón continuar su avance en un ámbito en el cual, según ella misma reconoce, tanto éxito ha tenido? ¿Y dónde se encuentra entonces el límite [*Grenze*], en el que debe detenerse? [Notas entre corchetes de MJS.]

[30] *Daseyn.*

[31] *Existenz.*

[32] *Zweckmäßigkeit.*

[33] Es una exigencia de la razón humana la que conduce a la postulación del concepto de un primer ser originario, pues requiere la noción de lo ilimitado como fundamento del concepto de todo lo limitado y de la existencia de ese ser, pues únicamente suponiendo la existencia de un

Ahora bien, la exigencia de la razón puede ser considerada como doble. En primer lugar, según su *uso teórico*, y en segundo lugar, según su *uso práctico*. A la primera exigencia acabo de hacer referencia, pero es fácil observar que esta se encuentra sometida a una condición. Es decir, debemos aceptar la existencia de Dios si *queremos juzgar* acerca de la primera causa de todo lo contingente, especialmente acerca del orden de los fines efectivamente puestos en el mundo.[34] Mucho más importante es la exigencia de la razón en su uso práctico, porque esta es incondicionada. En este caso, no solamente nos vemos obligados a presuponer la existencia[35] de Dios si queremos juzgar, sino porque *debemos juzgar*. Pues el uso puro práctico de la razón consiste en la prescripción de las leyes morales. Y ellas conducen todas a la idea de un bien supremo, el cual es posible en el mundo, pero únicamente en la medida en que es posible mediante la *libertad;* es decir, conducen a la *moral*.[36] Por otra parte, estas leyes también conducen a aquello que no depende simplemente de la libertad humana, sino también de la *naturaleza*, esto es, a la máxima *felicidad*,[37] en la medida en que esta se encuentra repartida proporcionalmente en relación con aquella. La razón exige, entonces, admitir un bien supremo dependiente y, como su garantía, una inteligencia superior en tanto que bien supremo *independiente*. Pero no lo admite para derivar de allí la imperativa autoridad de las leyes morales ni los móviles para su observancia –pues ellas no tendrían

primer ser originario la razón puede encontrar un fundamento para la existencia de las cosas contingentes de este mundo, así como para el orden y la finalidad que encontramos en él.

[34] La exigencia de la razón que conduce a la postulación de un Dios inteligente y bueno como causa del mundo es condicional, pues hay que postularlo si se quiere juzgar acerca del fundamento de lo contingente y del orden que se evidencia en la naturaleza. Ahora bien, si no quisiésemos juzgar acerca de nada de eso, entonces no tendríamos por qué suponer la existencia de ese creador.

[35] *Existenz.*

[36] *Sittlichkeit.*

[37] *Glückseligkeit.*

ningún valor moral si el móvil de la acción fuese derivado de otra cosa que no sea la sola ley, la cual es por sí misma apodícticamente cierta–, sino solo para darle al concepto de bien supremo una realidad objetiva.[38] Es decir, con el fin de evitar que este sea sencillamente considerado, junto con la moralidad entera, como un mero ideal, lo cual podría ocurrir si no existiera en ninguna parte aquello cuya idea se encuentra inseparablemente unida a la moralidad.[39]

Así pues, no era por medio de un *conocimiento*, sino de una *exigencia* sentida* de la razón, que Mendelssohn –sin ser consciente de ello– se orientaba en el pensamiento especulativo. Y, dado que este medio de dirección /140/ no es un principio objetivo de la razón, un principio para el discernimiento, sino un simple principio subjetivo –esto es, una máxima– del uso de la razón únicamente permitido por sus límites,[40] un principio derivado de su exigencia, que constituye *por sí solo* el fundamento de determinación sobre el que se apoya por completo nuestro juicio acerca de la existencia del ser supremo, y dado que el uso de este principio para orientarse en las investigaciones especulativas acerca de ese objeto es meramente contingente, es claro que Mendelssohn falló en este punto. En efecto, concedió a esta facultad

[38] En su uso práctico, la razón exige absolutamente la postulación de Dios como bien supremo independiente, pues es la única manera de garantizar que el reino de los fines –el ámbito de las acciones morales de los seres libres– puede realizarse en la naturaleza –el ámbito de la necesidad mecánica–. Solo mediante esta postulación de un ser supremo existente, el concepto de un bien supremo adquiere realidad objetiva. En este sentido, se trata de una exigencia no condicional, porque nos vemos obligados a juzgar acerca de este asunto. Sin embargo, es importante notar que Kant insiste en la autonomía de la ley moral, cuya fuerza no depende de la existencia de Dios sino de la autoridad de la razón misma.

[39] *Moralität.*

* La razón no siente. Reconoce su carencia y produce, a través del impulso de conocimiento [Nota de MJS: *Erkenntnistrieb*], el sentimiento de la exigencia. Sucede aquí lo mismo que con el sentimiento moral, que no es en sí mismo el origen de la ley moral –la cual depende enteramente de la razón–, sino que, por el contrario, es él mismo causado o producido por las leyes morales, y por lo tanto por la razón, en la medida en que la voluntad activa y libre exige móviles determinados.

[40] *Schranken.*

especulativa una capacidad tan grande como para decidir por sí sola acerca de todo, por la vía de la demostración. Pero la necesidad de este primer medio solamente podía ser aceptada si se reconocía por completo la insuficiencia del segundo. Mendelssohn seguramente habría descubierto esta posición gracias a su profunda sagacidad si hubiese vivido más tiempo y si hubiese gozado de esa agilidad del espíritu, especialmente propia de la juventud, que le permitiera modificar fácilmente una forma de pensar arraigada y ya antigua, según las innovaciones en el desarrollo de las ciencias.[41] Sin embargo, le corresponde el mérito de haber reconocido que en esto, como en todo, la última piedra de toque de la validez de un juicio no debe ser buscada sino *únicamente en la razón*, aunque esta se guíe en la elección de sus principios ya por el discernimiento o por la mera exigencia y las máximas de su propia conveniencia.[42] Él llamaba a la razón en su uso supremo "la razón humana común". Pues, en efecto, ella tiene siempre ante sus ojos, en primer lugar, su propio interés. Por el contrario, es necesario haber salido de la vía natural para olvidar ese interés y husmear ociosamente entre conceptos adoptando una perspectiva objetiva con el simple fin de aumentar su conocimiento, sea que se trate de algo necesario o no.[43]

[41] "Hace ya entre doce y quince años que me encuentro completamente incapaz de ampliar mis conocimientos", declara Mendelssohn en el prólogo a sus *Horas matinales* (p. 3).

[42] Este pasaje puede leerse como un contrapunto a la afirmación de Wizenmann, según quien corresponde a Jacobi el mérito de haber revivido la cuestión de la fe y la filosofía y de haberla establecido de un modo tal que su consideración sea fecunda. Cf. Wizenmann, T., *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, kritische untersucht von einem Freywilligen* (*Los resultados de las filosofías de Jacobi y de Mendelssohn examinados críticamente por un voluntario*), Leipzig, Georg Joachim, Göschen, 1786, p. 7. Kant, por su parte, a pesar de no coincidir con su posición, reconoce a Mendelssohn como meritorio el hecho de haber mantenido, frente a los ataques de los partidarios de la fe, que la razón es siempre la última autoridad en lo que atañe a la verdad.

[43] Kant opone aquí al filósofo honesto, que sigue el interés propio de la razón, a la figura del filósofo ocioso, que únicamente busca, sin orden y caprichosamente, ampliar sus conocimientos, sin atender a la razón misma y a lo que ella exige. Esta segunda actitud podría ser identificada con la especulación tal como Mendelssohn la entendía, pues mientras ella podía elevarse a las sutilezas del pensamiento, el sano entendimiento humano se encargaba de acceder a las verdades necesarias para la felicidad de los individuos, a los principios fundamentales para la religión y, por lo tanto, para el orden político.

Ahora bien, la expresión "sentencia de la sana razón" continúa siendo siempre ambigua en la cuestión que estamos examinando. Puede ser entendida como un juicio basado en la *intuición racional*,[44] tal como Mendelssohn mismo lo malinterpretó, o puede ser tomada como un juicio basado en una inspiración de la razón,[45] tal como el autor de *Los resultados* parece considerarla.[46] Por eso, es necesario denominar de otra manera esta fuente del juicio, y ningún nombre es más adecuado que el de *creencia racional*.[47] /141/ Por cierto, toda creencia, incluso la histórica, debe ser *racional*, pues la última piedra de toque de la verdad es siempre la razón. Pero solo es creencia racional aquella que no se fundamenta en más datos que los que se encuentran contenidos en la razón pura. Así, toda *creencia* es un tener por verdadero subjetivamente suficiente, con *conciencia* de que objetivamente es insuficiente. En este sentido, la creencia se opone al *conocimiento*. Por otro lado, cuando algo es tenido por verdadero a partir de fundamentos objetivos, pero se tiene conciencia de que estos son insuficientes, entonces se tiene una mera *opinión*. Esta opinión puede, sin embargo, transformarse finalmente en *saber* mediante la paulatina adición de fundamentos de esa misma clase. En cambio, cuando los fundamentos del tener por verdadero son de una clase tal que no son en absoluto objetivamente válidos, entonces ningún uso de la razón podrá hacer jamás que esa creencia se transforme en saber. La creencia histórica, por ejemplo, la creencia en la muerte de un gran hombre informada en alguna carta, *puede transformarse en saber*, si la autoridad del lugar notifica además acerca de su entierro, su testamento, etcétera. Por lo tanto, algo histórico puede ser tenido por verdadero, es decir, puede ser creído,

[44] *Vernunfteinsicht*.

[45] *Vernunfteingebung*.

[46] Véase Wizenmann, T., *Los resultados...*, *op. cit.*, pp. 39 y ss.

[47] *Vernunftglaubens*.

únicamente a partir de testimonios. Por ejemplo, que existe una ciudad en el mundo llamada Roma. Sin embargo, aquel que jamás ha estado allí puede decir "sé que Roma existe" y no meramente "creo que Roma existe", y ambas cosas son perfectamente compatibles. Por el contrario, todos los datos naturales de la razón y de la experiencia jamás pueden transformar la pura *creencia racional* en un saber, pues el fundamento del tener por verdadero es aquí meramente subjetivo, o sea, es por una exigencia necesaria de la razón –y siempre lo será en la medida en que continuemos siendo humanos– que únicamente *suponemos* la existencia de un ser supremo, no la demostramos.[48] Esta exigencia de la razón respecto de un uso *teórico* que le dé satisfacción no sería más que una pura *hipótesis racional*,[49] es decir, una opinión que sería suficiente para el tener por verdadero a partir de fundamentos subjetivos. Esto es así porque no puede esperarse otra clase de fundamentos para explicar ciertos efectos dados y, sin embargo, la razón exige un fundamento explicativo. Por el contrario, la *creencia racional* que se basa en la exigencia de su uso en el aspecto práctico podría ser denominada un *postulado* de la razón.[50] No en el sentido de ser un discernimiento que cumpliera con todos los requerimientos lógicos de la certeza, sino porque este tener por verdadero –cuando en los seres humanos especialmente todo lo moral se encuentra bien cultivado– no es inferior a ningún saber según el grado,* si bien según la especie son completamente diferentes.[51]

[48] La distinción entre creencia, opinión y saber o conocimiento puede encontrarse también en la tercera sección del "Canon de la razón pura", en la *Crítica de la razón pura* (KrV A 820 / B 848 y ss.).

[49] *Vernunfthypothese.*

[50] *Ein Postulat der Vernunft.*

* La firmeza de la creencia requiere necesariamente de la conciencia de su inmutabilidad. Puedo tener la absoluta certeza de que nadie podrá refutar la afirmación "existe un Dios". Pues, ¿de dónde extraería él este discernimiento? Por lo tanto, no sucede lo mismo con la creencia racional que con la histórica, en la que siempre es todavía posible que se encuentren pruebas en contra y donde hay que considerar siempre la posibilidad de cambiar de opinión, en caso de que nuestro conocimiento acerca del asunto se viera ampliado.

[51] La creencia racional que se basa en el uso práctico de la razón no es, a diferencia de la que se basa en la exigencia de su uso teórico, una hipótesis, sino un postulado, y tiene la misma fuerza que un conocimiento bien fundado, a pesar de que su naturaleza es totalmente diferente.

/142/ Una pura creencia racional es, por lo tanto, el indicador del camino o la brújula con que el pensador especulativo puede orientarse en sus expediciones racionales en el ámbito de los objetos suprasensibles. Esta guía permite que el hombre de razón común, aunque –moralmente– sana, pueda trazarse un camino perfectamente adecuado en relación con el objetivo total de su destinación, tanto en el aspecto teórico como en el práctico.[52] Además, esta creencia racional debe ser considerada como el fundamento de toda otra creencia, así como de toda revelación.

El concepto de Dios –e incluso la convicción de su existencia– puede encontrarse únicamente en la razón, únicamente puede originarse de ella y no puede venir a nosotros por inspiración[53] ni mediante una comunicación exterior, por grande que sea su autoridad. Si me ocurriese una intuición inmediata de semejante clase que la naturaleza –hasta donde yo sé– es absolutamente incapaz de suministrar, debe haber no obstante un concepto de Dios que funcione como la pauta para determinar si este fenómeno armoniza con todo aquello que lo característico de una divinidad requiere. A pesar de que yo no pueda comprender cómo sería posible que un fenómeno cualquiera me represente de alguna manera –aunque solo sea según la cualidad– aquello que

[52] La razón se afirma como la última autoridad tanto en el ámbito de lo práctico como en el ámbito de lo teórico. No se trata, sin embargo, de una razón especulativa que, mediante sus demostraciones, construye un edificio de conocimientos. Se trata, por el contrario, de una razón que tiene principalmente un uso negativo. El planteo es similar al modo en que Kant justifica la necesidad de la crítica en su *Crítica de la razón pura*. La razón aparece allí como el tribunal ante el cual debe comparecer ella misma, para conocer sus límites y sus usos legítimos. El resultado es lo que Kant denomina la utilidad negativa de la crítica: limitar la razón especulativa al ámbito de la experiencia. Solamente la razón puede, sin embargo, realizar la crítica, descubrir sus propios límites e imponerlos sobre sí misma (véase Kant, I., "Prólogo a la segunda edición", *Crítica de la razón pura*, KrV B XXIV-XXV).

[53] *Eingebung.*

únicamente se deja pensar y que jamás se da en la intuición, al menos resulta claro que para juzgar si Dios es aquello que se me aparece, aquello que afecta mi sensibilidad interior o exteriormente, debo contrastar ese fenómeno con mi concepto racional de Dios y examinar, no si se adecúa a él, sino sencillamente si no lo contradice. Asimismo, aun si en todo aquello que este fenómeno me descubriera de manera inmediata no se encontrase nada que contradijera aquel concepto, este fenómeno, esta intuición, esta revelación inmediata o como quiera que se desee denominar semejante representación, jamás podría demostrar la existencia de un ser cuyo concepto, para diferenciarlo de toda otra creatura, /143/ exige el concepto de la *infinitud* según la magnitud[54] –si este no ha de estar determinado de modo dudoso y, por consiguiente, sometido a la mezcla con toda ilusión posible–. Sin embargo, no puede haber ninguna experiencia ni intuición que sean adecuadas a este concepto, por lo que la existencia de un ser semejante no puede ser probada jamás inequívocamente. Así pues, nadie puede estar en primer lugar convencido de la existencia del ser supremo por medio de alguna intuición cualquiera. La creencia racional debe preceder y, en el mejor de los casos, ciertos fenómenos o testimonios podrían luego dar ocasión para investigar si aquello que nos habla o que se nos presenta puede ser considerado legítimamente como una divinidad y, de este modo, eventualmente confirmar esa creencia.[55]

Por lo tanto, cuando se le niega a la razón su derecho legítimo de hablar *primero* en asuntos que incumben a los objetos suprasensibles, como la existencia de Dios y del mundo futuro, se abre una ancha puerta al delirio, a la superstición e incluso al ateísmo. No obstante, parece que todo en la polé-

[54] *Unendlichkeit der Größe nach.*

[55] Al establecer la creencia racional en Dios como el fundamento de cualquier otra fe y de cualquier revelación, Kant reafirma la superioridad de la razón frente a cualquier otra vía que pretenda arrogarse el derecho de descubrir la verdad. Según él, tanto la fe inmediata defendida por Jacobi como la fe en la historia y la tradición postulada por Wizenmann jamás pueden ser medios que conduzcan a ninguna certeza acerca de la existencia de Dios.

mica entre Jacobi y Mendelssohn ha sido preparado para el derrocamiento –no lo sé con precisión– o bien meramente del *discernimiento racional* y el saber mediante una supuesta potencia en la especulación, o también incluso de la *creencia racional*, para instaurar en cambio otra creencia, que cada uno podría fabricar a su gusto. Casi habría que suponer esto último, cuando se constata que el concepto spinozista de Dios es proclamado el único concepto que coincide con todos los principios de la razón* y, sin embargo, inmediatamente

* Es difícil comprender cómo ciertos intelectuales han podido encontrar en la *Crítica de la razón pura* un apoyo para el spinozismo. La Crítica ha cortado por completo las alas al dogmatismo con respecto al conocimiento de los objetos suprasensibles, y el spinozismo es en este punto tan dogmático que incluso compite con el matemático en el rigor de las pruebas. La Crítica prueba que la tabla de los conceptos del entendimiento puro debe contener todos los materiales del pensar puro. El spinozismo habla de pensamientos que a su vez piensan y, por lo tanto, habla de un accidente que sin embargo existe para sí como un sujeto, que es un concepto que no se encuentra en absoluto en el entendimiento humano y que tampoco puede ser introducido en él. La Crítica muestra que no es suficiente para afirmar la posibilidad de un ser, incluso de un ser pensado, el hecho de que en su concepto no se encuentre nada contradictorio –aunque en caso de ser necesario esté totalmente permitido admitir esta posibilidad–. El spinozismo, en cambio, pretende discernir la imposibilidad de un ser cuya idea consta de puros conceptos del entendimiento, de la cual se han excluido todas las condiciones de la sensibilidad y en la cual jamás se podrá hallar una contradicción, y por lo tanto no puede sostener esta presunción, que va más allá de todos los límites, en nada. Es por esto que el spinozismo conduce directamente al fanatismo [Nota de MJS: *Schwärmerei*]. Por el contrario, no existe ningún medio más seguro para extirpar de raíz el fanatismo que el de determinar los límites del poder de la razón pura. Asimismo, otro sabio pretende encontrar en la *Crítica de la razón pura* un *escepticismo*, a pesar de que la Crítica se propone, precisamente, establecer algo cierto y determinado en relación con la extensión de nuestro conocimiento *a priori*. Al mismo tiempo, descubre una *dialéctica* en las investigaciones críticas, cuyo objetivo es, precisamente, disolver y aniquilar para siempre la inevitable dialéctica con la que se enreda y se complica la razón pura cuando es conducida dogmáticamente. Del mismo modo procedían los neoplatónicos, que se denominaban eclécticos porque eran capaces de encontrar por doquier en los autores antiguos sus propias fantasías, las cuales ellos mismos habían puesto previamente allí. En este sentido, no hay nada nuevo bajo el sol. [Nota de MJS: La acusación de spinozismo contra Kant se encuentra en una reseña anónima de los "Comentarios sobre la *Crítica de la razón pura* del Profesor Kant por John Schulze", publicada en la *Allgemeine*

se lo declara un concepto abominable. Pues es totalmente compatible con la creencia /144/ racional admitir que la razón especulativa por sí misma no es capaz de discernir la *posibilidad* de un ser tal como nos vemos obligados a pensar a Dios, pero no puede ser compatible con ninguna creencia, ni tampoco con ningún tener por verdadero acerca de la existencia de un ser, que la razón pueda discernir la *imposibilidad* de un objeto y, sin embargo, a partir de otras fuentes, sea capaz de reconocer la realidad efectiva de este.

¡Hombres de gran espíritu y de amplio pensamiento! Venero vuestros talentos y vuestro entrañable sentimiento de humanidad. Pero ¿habéis reflexionado también acerca de lo que hacéis y de las consecuencias que vuestros ataques tendrán para la razón? Sin duda queréis que la *libertad de pensar* sea conservada intacta; pues sin ella incluso vuestros libres arrebatos de genio pronto llegarán a su fin. Veamos qué hay que esperar que suceda con esta liberad de pensamiento si el procedimiento que habéis iniciado se lleva al extremo.[56]

/145/ A la libertad de pensamiento se opone, en primer lugar, la *coacción civil*.[57] Ciertamente, se dice que la libertad de hablar o de escribir puede sernos quitada por un poder

---

Deutsche Bibliothek, en marzo de 1786. Esta nota al pie, de difícil lectura, apunta a señalar cuáles son las diferencias entre la doctrina spinoziana y el sistema de la *Crítica de la razón pura*. Para una interpretación del texto, véase Philonenko, A. "Introduction" en Kant, I., *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, *op. cit.*, pp. 36 a 38 y Allison, "Lessing's Spinozistic Exercises", en Bahr, E., Harris, E. y Lyon, L. (comps.), *Humanitätu und Dialog: Lessing und Mendelssohn in neuer Sicht*, Wayne State University Press, Detroit, 1982, pp. 201 a 209. Mi interpretación de esta nota en el contexto de la Polémica del spinozismo se encuentra en Solé, M. J., *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba, Ed. Brujas, 2011, pp. 308 y ss.]

[56] Los párrafos siguientes, en los que Kant aborda el problema de la libertad de pensamiento y realiza una defensa de la Ilustración tal como él la comprende, pueden leerse en conjunto con otro artículo publicado en el mismo periódico que el presente, en el que Kant había abordado estas cuestiones apenas dos años antes. Véase Kant, I., "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" ("Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?"), *Berlinische Monatsschrift*, diciembre de 1786, AK VIII, pp. 35-42.

[57] *Bürgerliche Zwang*.

superior, pero que este jamás puede quitarnos la libertad de pensar. Pero ¡cuánto y cuán correctamente podríamos *pensar*, si no pensáramos, en cierto modo, en comunidad con otros, a quienes *comunicar* nuestros pensamientos y quienes nos comunicarían los suyos! Así pues, puede muy bien decirse que aquella autoridad exterior que arrebata a los seres humanos la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos también les quita la libertad de pensar, la única joya que todavía nos queda a pesar de todas las cargas civiles y el único medio para combatir los males de esta situación.[58]

En segundo lugar, la libertad de pensamiento es considerada también en el sentido en que se opone a la *presión sobre la conciencia*,[59] en la que, sin ninguna autoridad exterior, algunos ciudadanos asumen el papel de tutores de otros en materia de religión y, en vez de ofrecer argumentos, procuran desterrar toda inspección de la razón basada en la impresión producida anteriormente sobre el espíritu mediante fórmulas de fe obligatorias acompañadas de un profundo *temor frente a los peligros de una investigación propia*.[60]

En tercer lugar, libertad de pensamiento significa que la razón no se someta a ninguna otra ley más que a aquella que *ella se da a sí misma*. A esto se opone la máxima

[58] Se trata de una nueva justificación de la necesidad de permitir una plena libertad de expresión en el uso público de la razón, esto es, en la medida en que los hombres, en tanto doctos, pueden hablar con sus conciudadanos o publicar sus ideas. Véase Kant, I., "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", *op. cit.* Lo interesante es que en este texto Kant establece una conexión explícita entre la libertad de pensar, que no puede ser jamás directamente prohibida por las autoridades políticas, y la libertad de expresión, que aseguraría que la capacidad de pensar se ejerza correcta y fructíferamente.

[59] *Gewissenszwang*.

[60] Acerca de la función perniciosa de estos tutores para el desarrollo del pensamiento propio y el ejercicio de la propia razón, véase el artículo de Kant "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", *op. cit.* Allí, sin embargo, Kant no culpa a los tutores de mantener a los hombres en un estado no ilustrado –que él identifica con la minoría de edad– sino a los hombres mismos que no se atreven a pensar de manera autónoma y buscan la comodidad de que sea otro quien les diga qué deben pensar.

de un *uso sin ley* de la razón –lo cual le permitiría, según supone el genio, ver más allá de la restricción de las leyes–. Evidentemente, de esto se sigue que, cuando la razón no quiere obedecer la ley que ella misma se da, entonces debe someterse al yugo de las leyes que algún otro le impone. Pues sin alguna clase de ley nada, ni siquiera el mayor absurdo, puede sostenerse en el tiempo. De este modo, la inevitable consecuencia de esta desobediencia a las leyes en el pensamiento –esta emancipación de las restricciones impuestas por la razón– es que ella misma conduce a la pérdida de la libertad de pensar. Y dado que no es por culpa de algún infortunio, sino de una auténtica arrogancia, la libertad de pensamiento es así perdida por *necedad*, en el sentido estricto de la palabra.[61]

El curso de los acontecimientos es aproximadamente el siguiente. Primero, el genio se complace en su audaz impulso, pues se ha deshecho del hilo con el que anteriormente la razón lo conducía. Mediante sentencias grandilocuentes y magnánimas promesas, pronto fascina a otros y parece haberse sentado en un trono mal adornado por una razón lenta y pesada, a lo cual siempre conduce el lenguaje de esta. A esa máxima de la invalidez de una razón soberanamente legisladora, admitida a partir de entonces, nosotros, los hombres comunes, la denominamos *fanatismo*.[62] Pero estos favorecidos por la bondadosa naturaleza la denominan *iluminación*.[63] Sin embargo, como pronto debe surgir entre ellos una confusión de lenguaje –ya que únicamente la razón puede mandar válidamente sobre todos y en cambio ahora cada uno sigue su propia inspiración–, esas inspiraciones interiores tienen que surgir, finalmente, de hechos acreditados por testimonios exteriores, de tradiciones que primeramente eran ellas mismas elegidas pero que con el tiempo han devenido documentos obligatorios. En una palabra, se trata del total sometimiento de la razón a los hechos, es decir, se trata de la *superstición*, pues esta al menos se deja reducir a una forma de legalidad y, de este modo, permite alcanzar un estado de equilibrio.

Dado que la razón humana aspira siempre a la libertad, si alguna vez logra romper sus cadenas, su primer uso de una libertad /146/ largamente inactiva necesariamente degenerará en abuso y en una confianza temeraria en la independencia de su poder respecto de toda limitación, degenerará en la persuasión del poder absoluto de la razón especulativa que admite únicamente aquello que pueda justificarse mediante fundamentos *objetivos* y convicciones dogmáticas y niega audazmente todo lo demás. La máxima de la independencia de la razón respecto de su *propia exigencia* –la renuncia a la creencia racional– se llama, pues, *incredulidad*. No se trata, claro está, de una incredulidad histórica, pues esta no puede ser considerada como deliberada y, por lo tanto, tampoco como imputable –ya que es necesario creer en un hecho suficientemente probado tanto como en una demostración matemática, independientemente de que se quiera o no–. Se trata, por el contrario, de una *incredulidad racional*,[64] un estado desagradable del ánimo humano, que comienza por despojar a las leyes morales de su poder para movilizar el corazón y que con el tiempo les quita incluso toda su autoridad, que motiva esa forma de pensar que se denomina libertinaje,[65] es decir, el principio de ya no reco-

[61] Esta definición de la libertad de pensamiento como el ejercicio de la razón de acuerdo con su ley propia es lo que anima todo el proyecto crítico kantiano. En este sentido, la *Crítica de la razón pura* es una investigación acerca del uso legítimo de esta facultad, que determina su alcance y sus límites. Únicamente el conocimiento y el respeto de estos límites garantiza un uso correcto. La libertad de pensamiento en el ámbito político, concedida por las autoridades y conquistada frente a los tutores religiosos, no sirve de nada si la razón no reconoce y obedece su propia ley. En este sentido, el principal obstáculo para el pensamiento libre es la necedad. Los párrafos siguientes relatan "el curso de los acontecimientos", mediante el cual Kant intenta mostrar cómo han surgido y adónde conducen las diferentes posiciones asumidas por Jacobi, Wizenmann y Mendelssohn en la Polémica.

[62] *Schwärmerei*.

[63] *Erleuchtung*.

[64] *Vernunftunglaube*.

[65] Kant utiliza el término *Freigeisterei*. Prefiero traducir este término con la palabra *libertinaje*, a diferencia de Philonenko, que se inclina

nocer ninguna obligación. Es entonces en este punto que interviene la autoridad para impedir que los asuntos civiles caigan en el mayor desorden y, como el medio más rápido y más eficaz es para ella también el mejor, suprime por completo la libertad de pensar y somete este asunto, como todos los otros, a los decretos del país. Y así la libertad de pensamiento, cuando quiere proceder independientemente de las leyes de la razón, se destruye a sí misma.

¡Amigos del género humano y de lo más sagrado en este género! Aceptad aquello que os parezca más digno de crédito luego de un análisis cuidadoso y sincero, ya se trate únicamente de *facta*, ya de principios racionales, pero no disputéis a la razón aquello que la hace ser el mayor bien sobre la Tierra, esto es, el privilegio de ser la última piedra de toque de la verdad.* /147/ De lo contrario, indignos de

por *tolerance*, y Correas, que opta por *tolerancia*. Creo que se adecúa mejor al sentido que Kant quiere expresar, o sea, aquella persona que adopta como único principio el de no reconocer ninguna obligación (*Pflicht*).

* *Pensar por sí mismo* [Nota de MJS: *Selbstdenken*] significa buscar en uno mismo –esto es, en la propia razón– la suprema piedra de toque de la verdad. Y la máxima de pensar siempre por sí mismo es la *Ilustración*. Esto supone mucho menos de lo que se imaginan aquellos que identifican a la Ilustración con los conocimientos [Nota de MJS: Mendelssohn], pues esta consiste más bien en un principio negativo para el uso de la propia facultad del conocimiento y es muy frecuente que aquel que posee muchos conocimientos sea el menos ilustrado en el uso de ellos. Servirse de la propia razón no significa más que preguntarse, frente a todo aquello que ha de aceptarse, si es posible transformar en un principio universal del uso de la razón el fundamento en virtud del cual se admite alguna cosa o incluso la regla que se deriva de aquello que se admite. Cada uno puede ensayar esto consigo mismo y verá que con esta prueba desaparecen inmediatamente la superstición y el fanatismo [Nota de MJS: *Schwärmerei*], aunque se encuentre lejos de poseer los conocimientos necesarios para refutarlos mediante fundamentos objetivos. Pues, en efecto, se sirve únicamente de la máxima de *autoconservación* de la razón. Así pues, instaurar la Ilustración en *sujetos singulares* por medio de la educación es una tarea fácil: basta con acostumbrar a las jóvenes cabezas desde temprano a realizar esta clase de reflexión. Sin embargo, ilustrar a una *época* es muy arduo, pues existen muchos obstáculos externos que en parte prohíben y en parte dificultan este tipo de educación.

esta libertad, seguramente la perderéis y arrastraréis en esta desgracia a aquellos inocentes que, de lo contrario, hubiesen estado totalmente dispuestos a servirse de su libertad *dentro de los límites de la ley* y, de esta manera, a utilizarla en vistas al bien universal.

Königsberg.

Deutsches Museum.

Erster Band.
Januar bis Junius
1787.

Leipzig,
in der Weygandschen Buchhandlung.

THOMAS WIZENMANN

AL SEÑOR PROFESOR KANT, DEL AUTOR DE *LOS RESULTADOS DE LAS FILOSOFÍAS DE JACOBI Y DE MENDELSSOHN*[1]

/116/ Pempelfort, 1786

No es para continuar importunando a la sombra del filósofo israelita, ni para volver a encender la llama de una polémica que ya ha ardido con tanta intensidad, sino que es única y exclusivamente con el propósito de cumplir con la obligación de una debida deferencia que me dispongo a iluminar una vez más algunas de mis afirmaciones. Estaba decidido a abandonar a partir de ahora este juego para preguntarme en silencio de qué se me acusaba, fuese esto con o sin derecho. Pues, en efecto, así como vivo con la convicción de que toda verdad debe defenderse y se defenderá a sí misma, también sabía que, habiendo tantos intereses diferentes de /117/ distintos partidos, no podía esperar, incluso luego de muchas aclaraciones, ser comprendido tal como yo quería ser comprendido. Esta decisión había sido impulsada, lamentablemente, con suficiente fuerza por mi débil estado

[1] Texto original: Thomas Wizenmann, "An den Herrn Professor Kant von dem Verfasser der *Resultate...*", *Deutsches Museum*, febrero de 1787, pp. 116-156. Sigo el texto original, tal como apareció. La paginación ofrecida entre barras es la de la edición original. Existe una traducción al francés de este texto, que tuve en cuenta, en Tavoillot, P.-H., *Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*, París, CERF, 1996. Thomas Wizenmann murió el 22 de febrero de 1787, con apenas 27 años. Probablemente no llegó a ver su artículo publicado. Kant le rendirá homenaje en una nota al pie de su *Crítica de la razón práctica*, donde lo reconoce como "un ingenio muy fino y claro" y afirma que su "temprana muerte es de lamentar" (AK V, p. 143). Es en esa obra que Kant responde a las críticas que este joven autor le realiza en este escrito.

de salud, y seguramente hubiese persistido en ella si tan solo usted, venerable Kant, no hubiese tomado parte en mi contra.[2]

Usted ha debido hacer tambalear mi decisión. Pues tan pronto como usted se ha expresado contra mí, he debido perder las esperanzas de que mis afirmaciones pudieran conservar su interés al menos para una parte respetable del público y que pudieran ser investigadas con suficiente rigor. Su reputación era demasiado decisiva y seguramente valía, para muchos, más que las razones. Detrás de su escudo y su espada parecía ocultarse una multitud muy interesada en la polémica, que únicamente parecía encontrar satisfacción en su intervención.[3] Por otro lado, era extremadamente importante para mí que mis propias ideas fueran examinadas por el hombre que ha penetrado tan profundamente en los conceptos elementales de la razón. Era extremadamente importante para mí limpiarme de las acusaciones de defender una fe ciega y de fomentar el fanatismo,[4] en la medida en que estas provenían de su boca. ¡Y cuánto habría ganado yo si tuviese la suerte de contribuir a determinar con más precisión alguna de las importantes verdades de las que aquí se trata y a que sea defendida por usted! Era imposible que estas consideraciones no hubiesen modificado mi decisión, en la medida en que todavía me quedara algo de fuerza.

Así pues, me arriesgo aquí, hombre excelente, no a romper con usted una lanza filosófica, tal como Mendelssohn lo expresó una vez, sino más bien a explorar si mi propio juego no se puede perfeccionar en contacto con el suyo.

[2] Wizenmann se refiere a las críticas que Kant le realiza en su artículo "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?", publicado en octubre de 1786 en la *Berlinische Monatsschrift*, en esta edición.

[3] Sin duda, luego de la muerte de Mendelssohn a principios de 1786, todas las expectativas de los defensores de la Ilustración en Alemania se habían depositado en Kant. La reputación del profesor de Königsberg era ya muy grande y, como puede inferirse de las afirmaciones de Wizenmann, era sumamente influyente en la naciente opinión pública alemana.

[4] *Schwärmerei*.

Sin embargo, antes que nada usted debe saber con quién entra en contacto. Puede exigirme /118/ que me dé a conocer frente a usted y con gusto le expongo mi situación, con algunas circunstancias.

Han pasado cinco trimestres desde que el señor consejero Jacobi me ha recibido en su casa. Hace ya tres años, cuando vine hacia esta región, un pequeño escrito le había despertado curiosidad por conocerme.[5] Y en una velada magnífica que transcurrió fácilmente entre conversaciones filosóficas me gané su amistad. Caí enfermo y me fue imposible conservar mi puesto como preceptor de los hijos de un comerciante en Barmen. En ese momento, Jacobi me ofreció cuidar de mí y, gracias a la tranquilidad de la que disfruté en el palacio de la amistad, logró también que, en parte, me recuperara. Conocía ya la correspondencia entre Jacobi y Mendelssohn acerca de las opiniones de Lessing; vi de qué manera se gestó el malentendido entre ambos; y no solo estudié el sistema de Spinoza, sino que también llegué a comprender las ideas de Jacobi. Si bien no podía estar de acuerdo en todo con este último, coincidíamos, sin embargo, en que respecto de la existencia de Dios o de su no existencia, nada puede ser filosóficamente demostrado, en que el conocimiento humano en relación con todas las cosas realmente existentes comienza en todas partes con el sentimiento o, si se quiere expresar esto en vistas a la razón, comienza con la fe; coincidíamos, pues, en que toda certeza verdadera acerca de la existencia de Dios, en la medida en que esto le es posible al ser humano, debía provenir de un hecho, esto es, de la percepción, el sentimiento o la fe. Aquí nos separamos. Mediante la analogía con la inexplicable fuerza de la voluntad humana, que él considera una chispa viviente de la divinidad, Jacobi se eleva hasta esta divinidad como hasta su fuente, con la certeza de que esta divinidad se revela /119/ tanto más interiormente

[5] Se trata del libro *Göttliche Entwicklung des Satan durch den Menschengeschlecht* [*El desarrollo divino de Satán a través del género humano*], Dessau, 1782.

a la voluntad mientras más pura llega a ser esta. Yo, por mi parte, me aferré a la Biblia, que para mi conocimiento individual contiene y documenta el camino más elevado que puede tomar la conducta humana, y a la historia de la especie en general, que muy probablemente presupone algo totalmente distinto que el simple conocimiento filosófico de Dios. Entretanto, Jacobi publicó sus *Cartas a Mendelssohn*[6] y Mendelssohn la epístola *A los amigos de Lessing*.[7] Mi familiaridad con las ideas de Jacobi, los malentendidos en los que se confundían sus afirmaciones, todavía más, el orgullo con el que Mendelssohn elogiaba su filosofía dogmática, que a mí me parecía muy inconsecuente, y la ambigüedad con la que él, por momentos, atribuía a la filosofía y al sano entendimiento humano todo lo concerniente al conocimiento de Dios y, por momentos, elogiaba al judaísmo como la fuente más pura del conocimiento verdadero de Dios, y principalmente mi convicción acerca de la superioridad de la historia religiosa del ser humano según la Biblia por sobre todo lo que fuese capaz de saber la filosofía dogmática acerca de la religión, todo esto tomado en conjunto produjo en mí la decisión voluntaria de escribir *Los resultados*...[8] Trabajé en secreto y, recién cuando el texto estuvo terminado y revisado hasta la conclusión, se lo entregué a Jacobi para que lo viera. La claridad de la exposición lo sorprendió. Él se encontraba en medio de la redacción de su defensa frente a Mendelssohn, y la alegría de ver sus ideas expuestas tan claramente hizo que me concediera tantos elogios que un

[6] Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn* [*Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*], Breslau, Gottlieb Löwe, 1785. Segunda edición: 1789. Tercera edición: 1819 en JW IV 1 y IV 2.

[7] Mendelssohn, M., *An die Freunde Lessings, Ein Anhang zu Herrn Jacobis Briefwechsel über die Lehre des Spinoza* [*A los amigos de Lessing*], prefacio de Johann Jakob Engel, Berlín, Christian Friedrich Voss, 1786.

[8] Wizenmann, T., *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, kritische untersucht von einem Freywilligen* [*Los resultados de las filosofías de Jacobi y de Mendelssohn examinados críticamente por un voluntario*], Leipzig, Georg Joachim, Göschen, 1786.

juez imparcial los consideraría exagerados y partisanos. En estas circunstancias se gestaron y fueron publicados *Los resultados*, en los que me propuse tres objetivos: 1) explicar los principios fundamentales y los resultados de las investigaciones de dos filósofos, valorarlos según sus principios y compararlos mutuamente; 2) destruir cada sistema filosófico mediante el otro, /120/ el deísmo mediante el ateísmo, y este último mediante el primero, y demostrar en general que cualquier demostración de la existencia de Dios o de la no existencia de Dios y de la relación entre Dios y el mundo es imposible; 3) determinar con exactitud el concepto de razón y mostrar inmediatamente que, a partir de la determinación de este concepto, una creencia en la revelación es acorde a la razón, en la medida en que esta revelación se apoya sobre testimonios históricos válidos. Se ve claramente que yo debía abordar estos objetivos sin dejar jamás de referirme a Mendelssohn.

A juzgar por las opiniones de diferentes hombres, incluso según la suya propia, yo no podría haber desarrollado mis objetivos más extensamente, de modo que estos hubiesen aparecido con suficiente claridad y determinación. Si la causa de ello reside en una indeterminación de mi modo de expresión, en la rapidez con la que el escrito se desarrolla, en el carácter inhabitual de este conjunto de conceptos, en la confusión entre ciertas palabras, en ideas preconcebidas del lector mismo o en todo esto tomado en conjunto, jamás lo sabré con certeza. Sin embargo, no será inútil introducir algunos ejemplos.

Usted dice en la página 322,* que: "[...] todo en la polémica entre Jacobi y Mendelssohn ha sido preparado para el derrocamiento –no lo sé con precisión– o bien meramente del *discernimiento racional* y el saber mediante una supuesta potencia en la especulación, o también incluso de la *creencia racional*, para instaurar en cambio otra creencia,

* Véase la *Berlinische Monatsschrift* de octubre de 1786. [Nota de MJS: Wizenmann cita el artículo de Kant "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?" según la paginación de su edición original. En cada caso, indico entre barras las páginas de la edición de la Academia.]

que cada uno podría fabricar a su gusto. Casi habría que suponer esto último, cuando se constata que el concepto spinozista de Dios es proclamado el único concepto que coincide con todos los principios de la razón y, sin embargo, inmediatamente se lo declara un concepto abominable. Pues es totalmente compatible con /121/ la creencia racional admitir que la razón especulativa por sí misma no es capaz de discernir la *posibilidad* de un ser tal como nos vemos obligados a pensar a Dios, pero no puede ser compatible con ninguna creencia, ni tampoco con ningún tener por verdadero acerca de la existencia de un ser, que la razón pueda discernir la *imposibilidad* de un objeto y, sin embargo, a partir de otras fuentes, sea capaz de reconocer la realidad efectiva de este."

Para que sea convincente la conclusión, según la cual ha de serme atribuida la construcción de una fe, "que cada uno puede fabricar a su gusto", quisiera examinar las proposiciones más de cerca. Usted quiere decir que a aquellos que, como Spinoza y sus defensores, pretenden afirmar la imposibilidad de Dios mediante la razón, ya no les queda ningún fundamento racional para afirmar la existencia de Dios ni para creer en un Dios. Así pues, si él afirma la imposibilidad de un Dios y al mismo tiempo cree en su realidad efectiva, esta debe ser una creencia completamente arbitraria, que se burla de la razón y que "cada uno puede fabricar a su gusto", pues ni esta ni aquella creencia tienen un fundamento racional determinante. Esto es, sin duda, lo que en la página 305 denomina el "fundamento para el fanatismo[9] y para la total renuncia a la razón".[10]

Este reproche sería justo e irrefutable si la cuestión fuese efectivamente tal como usted la ha interpretado. ¿Todo depende de si yo he pretendido afirmar la imposibilidad de un Dios en general mediante la razón? Encuentro en *Los resultados...* un pasaje, inmediatamente después de la presentación del sistema spinozista, que dice exacta-

[9] *Schwärmerei.*
[10] Kant, I., "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?", p. 134.

mente lo opuesto: "El ateo", dice la página 143, "cuando es coherente, no necesita demostrar nada para triunfar sobre vosotros, deístas, /122/ sino que le basta con analizar vuestro concepto. Él no puede negar la posibilidad de un Dios en general, sino simplemente a *vuestro* Dios [el de los deístas], a vuestro absurdo. Pues el ateo es tan incapaz de exponer la imposibilidad de lo infinito a partir de lo finito como vosotros de exponer su posibilidad". Concluyo de allí que "si nosotros hemos de reconocer un Dios, debéis abrirnos otra fuente del conocimiento, distinta de la razón y la demostración".

Este pasaje, que ha sido pasado por alto por muchos, enseña claramente qué es lo que me he propuesto mostrar, esto es, que la razón no pude ofrecer ningún fundamento objetivo válido ni de la posibilidad ni de la imposibilidad de un Dios, ni para la fe ni para la negación de la fe, y que, precisamente por esto, ella nos autoriza a buscar otras fuentes. Me encuentro tan lejos de querer instaurar una fe que cada uno pueda fabricar a su gusto que me he esforzado por sustraerme de esta creencia arbitraria autoproducida y por encontrar, fuera del ámbito de la razón abstracta, un fundamento objetivo válido de una fe coherente con la razón. Esta había sido mi intención y de esta manera me había expresado; por lo tanto, podría con toda justicia quejarme del reproche, ciertamente presentado de un modo muy considerado, de haber ofrecido un "fundamento para el fanatismo y para la total renuncia a la razón", si me gustara quejarme.[11]

Me extrañó muchísimo también la sorpresa de que yo habría proclamado el concepto spinozista de Dios como el único concepto que coincide con todos los principios de la

[11] En efecto, Wizenmann, a diferencia de Jacobi, no propone una fe basada en una revelación interior, que se da íntimamente en el corazón de cada uno, sino que apela a los hechos, a la historia, a la tradición (véase Wizenmann, T., *Los resultados...*, pp. 190 y ss.). En este sentido, rechaza el reproche de haber propuesto una fe privada y caprichosa que cada ser humano construye según su gusto. La Biblia y la historia del género humano serían, en su opinión, garantía de la objetividad de la fe y, por lo tanto, de su universalidad.

razón y que, sin embargo, lo habría rechazado. Es verdad: considero el concepto spinozista de Dios o, mejor, la visión spinoziana del mundo –pues es /123/ sabido que el spinozismo existía aun antes que Spinoza[12] y que, por lo tanto, no se encuentra necesariamente enlazado con todos sus conceptos intermedios– como el sistema más consecuente y coherente de la razón especulativa. Pues, respecto de todos los otros sistemas, posee la ventaja de que no se encuentra orientado según la medida de una forma finita particular, por ejemplo, la humana; que, para construir un sistema trascendental, es decir, objetivamente válido, no desciende desde principios objetivos hacia principios subjetivos, sino que él, en su forma especulativa, realmente avanza sin mirar atrás hacia la fuente necesaria de todas las cosas, de todas las formas y de todos los cambios, con lo cual no explica la materia a partir de la forma sino la forma a partir de la materia, como la sumatoria de todas las leyes, fuerzas y relaciones del universo. Así pues, sostengo, si algún sistema ha de ser válido, entonces el sistema de Spinoza ha de imponerse sobre todos los otros.[13] Ahora bien, aquí aparece, tal como usted lo expresa, la crítica de la razón, y demuestra que la razón tiene sus límites[14] y que todo sistema especulativo traspasa estos límites y, de este modo, tal como lo he expresado con suficiente insistencia en las

[12] Esta afirmación se encuentra en el artículo sobre Spinoza de Pierre Bayle, quien ofrece una larga lista de personas que abrazaron su misma doctrina, como Platón, Aristóteles y Pedro Abelardo (véase Bayle, P., *Diccionario histórico y crítico*, estudio, traducción y notas de F. Bahr, Buenos Aires, FFYL/UBA, 2003, p. 315). También Wachter había mostrado, en un libro que tuvo gran difusión en Alemania, que la filosofía de Spinoza tenía su origen en la Cábala judía (véase Wachter, J. G., *Der Spinozismus im Jüdenthumb, oder, die von dem heütigen Jüdenthumb, und dessen Geheimen Kabbala Vergötterte Welt* [*El spinozismo en el judaísmo o el mundo divinizado por el judaísmo actual y su Cábala secreta*], Ámsterdam, Wolters, 1699, pp. 60 y ss.).

[13] Al igual que Jacobi, Wizenmann reconoce el sistema de Spinoza como el producto más coherente y perfecto de la filosofía racionalista. Su justificación apunta a que Spinoza no se sitúa en el punto de vista finito del ser humano, sino que pretende explicarlo todo según su auténtica causa, desde el punto de vista de la totalidad.

[14] *Schranken*.

páginas 125 y 181, se gana el premio del fanatismo.[15] Es decir, una sana crítica de la razón enseña de manera irrefutable que no podemos saber absolutamente nada acerca del encadenamiento de las cosas y que, por lo tanto, aquel que quiere establecer algo acerca de la posibilidad o de la imposibilidad de un Dios o acerca de su relación con el mundo, tanto en el sentido filosófico como en el sentido corriente del término, va más allá de sus posibilidades. Es tan propio de los fanáticos[16] y tan injustificado, por ejemplo, querer negar que Dios posea voluntad y entendimiento porque es imposible que la causa primera de las cosas pueda tener un entendimiento y una voluntad análogas a las del ser humano como, por el contrario, pretender conceder entendimiento y voluntad al ser infinito porque no conocemos nada más elevado en los seres finitos que el /124/ entendimiento y la voluntad. ¿Qué es, pues, lo que he dicho o hecho con esta retirada de la filosofía especulativa que usted mismo no haya dicho o hecho, utilizando quizás otros conceptos intermedios* –pues existe, en efecto, más de un camino para llegar a esta idea–? Pero ahora se presentan todavía dos perspectivas para el conocimiento de un Dios: o bien a nosotros, que carecemos de todo fundamento objetivo de la razón especulativa, se nos ofrecen hechos a partir de los

[15] *Schwärmerei*.

[16] *Schwärmerisch*.

* Admito que también es incomprensible para mí cómo es que usted ha podido llegar a creer que yo he querido encontrar en su *Crítica de la razón pura* "un apoyo para el spinozismo". Lo nombré únicamente dos veces. La primera, como aquel que ha aniquilado la prueba de Dios a partir de la idea (páginas 30 y 83). La segunda, como aquel que reconoce los límites de la razón y también obliga a otros a que los reconozcan (página 172). Quizás hubiese sido demasiado tonto al nombrarlo, teniendo en cuenta a ciertos lectores, cuando quería oponer una autoridad a otra autoridad. Pues mi propio camino en el mundo intelectual se sostiene por sí solo, sin necesidad del apoyo de una autoridad exterior. Por lo demás, nunca se me ocurrió contarlo a usted entre los spinozistas. [Nota de MJS: Wizenmann alude a la referencia que hace Kant en una nota al pie de "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?" (cf. p. 143). Sin embargo, como ya se dijo, Kant no se refería a Wizenmann ni a Jacobi, sino a una reseña anónima que había aparecido en la *Allgemeine Deutsche Bibliothek* en marzo de 1786.]

cuales puede abstraerse inmediatamente el concepto de un ser superior, lo cual nos conduce a un conocimiento histórico de Dios, que se desarrolla paulatinamente y por etapas; o bien nos retiramos a fundamentos puramente subjetivos. La primera vía es la que yo he elegido; la otra es la que usted ha seguido y ha llevado también a Mendelssohn con usted.

Pues, de hecho, usted ha de admitir que, en el fondo, el método de orientación de Mendelssohn se distingue de su propia filosofía tanto como todo su pensamiento en conjunto, incluso si usted ha hecho todos los esfuerzos por exponerla según un encadenamiento lógico que sea acorde la suya. Usted mismo dice: "¿Quién hubiese podido pensar que esta afirmación no solo resultaría sumamente perniciosa para la opinión tan elevada que Mendelssohn tenía del uso *especulativo* /125/ de la razón en las cuestiones teológicas -lo cual, de hecho, era inevitable [...]?".[17] Usted mismo admite "la ambigüedad en que dejó el ejercicio de esta facultad [la sana razón común], en oposición a la especulación",[18] reconoce "no era por medio de un *conocimiento*, sino de una *exigencia* sentida* de la razón, que Mendelssohn -sin ser consciente de ello- se orientaba en el pensamiento especulativo"[19] y que "es claro que Mendelssohn falló en este punto. En efecto, concedió a esta facultad especulativa una capacidad tan grande como para decidir por sí sola acerca de todo, por la vía de la demostración".[20] Así, usted ha admitido, en lo que a esto respecta, todo lo que *Los resultados...* han reprochado a la filosofía de Mendelssohn, que no es más que la eficacia que él le atribuye a la especulación, junto con la declaración

[17] Kant, I., "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?", p. 134.
[18] *Ibid.*, p. 133.
* La razón no siente. Reconoce su carencia y produce, a través del impulso de conocimiento [Nota de MJS: *Erkenntnistrieb*], el sentimiento de la exigencia. Sucede aquí lo mismo que con el sentimiento moral, que no es en sí mismo el origen de la ley moral -la cual depende enteramente de la razón-, sino que, por el contrario, es él mismo causado o producido por las leyes morales, y por lo tanto por la razón, en la medida en que la voluntad activa y libre exige móviles determinados.
[19] Kant, I., "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?", p. 139.
[20] *Ibid.*, p. 140.

de que es necesario orientarse. Pues uno de ambos debe sencillamente suprimirse, o bien la eficacia de la especulación o bien el orientarse. La necesidad de este último únicamente podría tener lugar si se admitiera completamente la insuficiencia de la primera: "Mendelssohn seguramente habría descubierto esta posición", afirma usted, "gracias a su profunda sagacidad si hubiese vivido más tiempo y si hubiese gozado de esa agilidad del espíritu, especialmente propia de la juventud, que le permitiera modificar fácilmente una forma de pensar arraigada y ya antigua, según las innovaciones en el desarrollo de las ciencias. Sin embargo", continúa, "le corresponde el mérito de haber reconocido que en esto, como en todo, la última piedra de toque de la validez de un juicio no debe ser buscada sino únicamente en la razón, aunque esta se guíe en la elección de sus principios ya por el discernimiento o por la mera exigencia y las máximas de su propia conveniencia".[21] No me propongo de ningún modo quitarle este mérito mediante la observación de que él -tal como expongo /126/ entre las páginas 209 y 214 de *Los resultados...*- ha establecido, junto con la razón, la legislación revelada del judaísmo como una fuente mucho más importante y esencial del conocimiento de Dios. Y dado que no he creído ser capaz de criticar su espíritu filosófico sin ofenderlo, no realizo ningún reclamo especial, incluso si yo también he defendido a la razón como última piedra de toque de la verdad tan enérgicamente como ciertas personas, en más de un lugar de *Los resultados...*, aunque especialmente en las páginas 177 y 191. Sin embargo, este mérito de haber buscado siempre la piedra de toque última para la validez de un juicio únicamente en la razón y en ninguna otra parte pierde, según mi opinión, mucho valor si, tal como usted mismo afirma acerca de Mendelssohn, no se reconoce el límite mediante el cual se distinguen los fundamentos objetivos de los meramente subjetivos ni se tiene una concepción determinada de la facultad de la razón, lo cual puede conducir a tomar fundamentos obje-

[21] *Ibid.*

tivos por subjetivos y a orientarse, sin ser consciente de ello, simplemente mediante una exigencia sentida de la razón, creyendo, sin embargo, que uno está orientándose mediante el conocimiento. Y allí reside precisamente la gran diferencia entre usted y Mendelssohn,* entre usted y todos aquellos que /127/ no hacen más que producir un griterío ciego e insensato a favor de la razón. Pues únicamente el discernimiento implica valor, y solo una conciencia clara trae mérito consigo.

Acerca de esto, excelentísimo Kant, pensamos absolutamente del mismo modo: que a partir de la pura razón es imposible obtener ningún principio objetivamente válido para el conocimiento de Dios. Pero no me parece todavía para nada evidente que esto implique que es igualmente necesario o simplemente posible renunciar a todas las clases de principios objetivos /128/ y dejarse determinar por medio de principios meramente subjetivos. En mi opinión, todo depende aquí de la clarificación absoluta de aquel concepto que usted ha analizado tan adecuadamente, esto es, el significado del concepto de "orientarse". La aplicación de este concepto clarificado a nuestro objeto de estudio o bien nos hará continuar firmemente con nuestra dialéctica, o bien determinará la medida y el tipo de nuestro conocimiento en esta materia, anulando así toda otra ambigüedad.[22]

* Ciertas personas recurren a una artimaña al rechazar las razones mediante argumentos de autoridad que basan en la reputación del difunto Mendelssohn y que pretenden conferir a sus adversarios una apariencia malévola, como si ellos desconocieran completamente los méritos de Mendelssohn. Esta artimaña me obliga a introducir la observación, que de lo contrario sería superflua, de que no solo reconozco con gran admiración los méritos de Mendelssohn respecto de la divulgación y la popularización del conocimiento filosófico, sino que también puedo contarme entre aquellos a quienes su muerte en estas circunstancias ha conmovido profundamente. La misma tarde en que me enteré de esta noticia /127/, plasmé mis sentimientos en una oda. [Nota de MJS: Wizenmann incluye en este lugar los versos que dedicó a la memoria de Mendelssohn.]

[22] Wizenmann ha establecido hasta aquí cuáles son los puntos de coincidencia y de desacuerdo entre su posición y la kantiana. Ambos niegan que la razón especulativa pueda demostrar, a partir de sus conceptos, la existencia de Dios, en la medida en que sus conceptos carecen de todo fundamento objetivo que permita afirmar la existencia de un ser suprasensible. Frente a esto, Kant establece la necesidad de afirmar la existencia de Dios a partir de un principio puramente subjetivo, en tanto hipótesis para la razón teórica y en tanto postulado para la razón práctica. Wizenmann, por el contario, reclama la existencia de principios objetivos sobre los cuales fundamentar la certeza de la existencia de Dios que, no pudiendo ser principios racionales, son principios de la fe en la revelación bíblica e histórica. Para dirimir la cuestión, Wizenmann pasa a analizar, al igual que lo había hecho Kant en su artículo de 1786, qué significa "orientarse".

"Orientarse en el pensamiento en general significa, por lo tanto, determinarse en el tener por verdadero según un principio subjetivo de la razón, en caso de que los principios objetivos de ella sean insuficientes".[23] Aquí debo plantear la siguiente pregunta: ¿es, en general, posible distinguir los principios objetivos de la razón de sus principios subjetivos, de modo tal que un principio puramente subjetivo pueda transformarse en el fundamento que determine algún tener por verdadero?[24]

Los principios subjetivos de la razón pueden referirse única y exclusivamente a la forma de mi existencia; y esto, precisamente, en la medida en que considero esta forma de manera pura e independientemente de toda materia, es decir, independientemente de todo lo que la forma puede aprehender y transformar. De hecho, en el concepto de una forma pura se encuentra ya implícito que en ella no puede estar presente nada acerca de lo cual yo pudiera afirmar o negar algo; se encuentra implícito que en la forma, en cuanto tal, no tiene lugar absolutamente ningún juicio. Para introducir alguna clase de determinación en la forma, se necesita materia; es necesario añadir objetos y ponerlos en relación con la forma. De esta manera, solo, entonces, ella se encuentra en condición de afirmar o negar. A esta relación

[23] Kant, I., "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?", p. 136.

[24] Wizenmann comienza aquí a desarrollar su primer argumento contra Kant. Su objetivo es mostrar que tanto en su noción de orientarse geográfica y matemáticamente como en su noción de orientarse lógicamente, además de los principios subjetivos se presuponen necesariamente principios objetivos, sin los cuales sería imposible la orientación.

fundamental de la forma y la materia deben corresponder necesariamente todas las partes de esta relación o todas sus aplicaciones a los casos singulares. Así pues, es imposible /129/ que pueda surgir algún juicio a partir de la mera forma de mi razón, en la medida en que la considero fuera de toda relación con su materia. Y debe ser igualmente imposible que principios subjetivos puros de la razón puedan ser pensados sin ningún vínculo con principios objetivos.

Lo mismo sucede con los principios objetivos de la razón. Estos se denominan objetivos porque se los considera independientemente de toda relación con el sujeto que los piensa o de la forma de la razón humana y porque son vistos como siendo para sí y absolutamente válidos. Pero estas proposiciones y principios absolutamente válidos únicamente pueden ser idénticos –son absolutos únicamente hasta el punto que alcanza la identidad– pues es imposible que algo material sea contemplado de otra manera que no sea a través de mi forma, de modo que todo lo objetivo es modificado y determinado subjetivamente. Por lo tanto, no puede existir tampoco ningún principio objetivo puro de la razón.

A modo de explicación, quisiera introducir una proposición dada, considerada como absolutamente válida, cuya puesta en discusión puede dar lugar al mismo tiempo a otras consideraciones muy fructíferas. La proposición es la siguiente: "Todo efecto tiene una causa". Esta proposición evidentemente contiene otras dos; estas son: "Todo lo que es sucesivo presupone algo precedente" y "Existe una relación entre lo precedente y lo sucesivo". Lo puramente objetivo, absoluto o necesario en esta proposición es únicamente su conexión lógica, la cual debe ser expresada, por lo tanto, de la siguiente manera: "Cuando se da algo sucesivo, también se da algo precedente". Y el fundamento de su validez objetiva se encuentra, evidentemente, en la identidad del concepto de que lo sucesivo contiene necesariamente en sí a lo precedente. Todo lo restante en la proposición "Todo efecto tiene una causa" es completamente empírico y /130/ subjetivo. Pues todo lo que ella contiene, por fuera de la conexión lógica, son los dos conceptos de efecto y conexión. El concepto

de efecto depende necesariamente de la forma de nuestra razón, de la manera en que intuimos; y el concepto de conexión nace de la manera en que reunimos los fenómenos que se siguen unos de otros. Así pues, también aquí lo objetivo se encuentra inseparablemente unido con lo subjetivo.

Sin embargo, es conveniente notar que este razonamiento acerca de la realidad o de la idealidad de algún objeto o de su relación conmigo no debe decidir nada, sino que únicamente se limita a demostrar la imposibilidad de principios tanto puramente objetivos como puramente subjetivos de la razón.

Permítame continuar ahora según la guía de su propio escrito.

Usted dice: "Así pues, teniendo en cuenta todos los datos objetivos del cielo, me oriento *geográficamente* únicamente gracias a un principio de diferenciación *subjetivo*. Y si un día, por algún milagro, todas las constelaciones conservaran exactamente tanto su forma como su posición respecto de las otras, pero cambiara únicamente su dirección – lo que antes se encontraba en el este ahora se encontraría en el oeste–, ningún ojo humano notaría la más mínima diferencia la siguiente noche estrellada; incluso un astrónomo estaría *desorientado* si prestara atención únicamente a lo que ve y no, al mismo tiempo, a lo que siente. Sin embargo, viene en su auxilio esta facultad de diferenciación gracias al sentimiento de la mano derecha y la izquierda, que existe en él de un modo completamente natural, pero que la frecuente ejercitación ha transformado en habitual. Así, le bastará con observar la estrella polar y no solamente /131/ se dará cuenta del cambio que ha ocurrido, sino que también, a pesar de ello, podrá *orientarse*."[25]

¿Pero no une usted, en este caso, con el principio subjetivo de la mano derecha y la izquierda, el principio objetivo de la estrella polar?

Y lo mismo sucede cuando me oriento matemáticamente. "En la oscuridad", escribe usted, "puedo orientarme

[25] Kant, I., "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?", p. 135.

en una habitación conocida con solo tocar un objeto cuyo lugar conservo en la memoria. Evidentemente, no me ayuda en este caso nada más que la facultad de determinar una situación según un fundamento *subjetivo* de diferenciación. [...] Podría orientarme gracias al simple sentimiento de una diferencia entre mis dos lados, el derecho y el izquierdo".[26] Pero usted considera, sin embargo, absolutamente necesario el hecho de poder tocar un objeto, cuando quiere orientarse en una habitación conocida pero completamente oscura. Por lo tanto, no es únicamente el fundamento subjetivo de diferenciación entre la mano derecha y la izquierda lo que lo habilita a realizar un juicio correcto acerca de la situación de los objetos que no ve, sino que debe recurrir necesariamente a un principio objetivo de diferenciación, esto es, el objeto que usted toca.[27]

[26] *Ibid.*

[27] Wizenmann señala, de este modo, que no se trata de un método de orientación basado simplemente en principios subjetivos, sino que Kant confunde la oscuridad, el hecho de no ver los objetos, con la ausencia de principios objetivos, los cuales se encuentran necesariamente en la base de la orientación en la medida en que es necesario tocar un objeto, tener una experiencia sensible –aunque no visual– de algún objeto conocido a partir del cual reconstruir la disposición de los objetos restantes en la habitación. Únicamente es posible distinguir la derecha de la izquierda a partir de un dato objetivo. Por lo tanto, el sentimiento de distinción entre la derecha y la izquierda no constituye por sí solo el principio de orientación. Philonenko señala por qué Kant no se apercibe de este absurdo de querer exponer un método de orientación en el mundo que, aunque sin éxito, pretenda dejar el mundo de lado. Se trata de una consecuencia de la noción kantiana de espacio, que en tanto forma pura de la sensibilidad es el marco en el que el mundo se dispondrá. Por lo tanto, el sujeto kantiano no se encuentra originariamente en relación con un mundo, sino únicamente con un espacio –espacio que es para él la condición de posibilidad de poseer un mundo–. Por lo tanto, el principio que permite al sujeto introducir *a priori* una distinción en el espacio, esto es, el sentimiento de la derecha y de la izquierda, también permite luego, *a posteriori*, introducir distinciones en el mundo. De modo que la crítica de Wizenmann, que luego retoma Heidegger en *Ser y tiempo*, apunta a poner en duda la *aprioridad* misma del espacio. Según Heidegger, la contradicción en la posición kantiana respecto de la posibilidad de orientarse en el espacio según un principio puramente subjetivo pone en evidencia que el verdadero *a priori* no es el espacio, sino el ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-Sein*). El sujeto no puede

Ahora bien, si ha de establecerse una verdadera relación entre la orientación geográfica y matemática y la orientación lógica –en la cual me concentraré a continuación–, aunque se trate de una relación de analogía, entonces, de acuerdo con mi afirmación respecto del objeto con ayuda del cual pretendo orientarme, necesito dos principios: uno objetivo y uno subjetivo. Pues, si tuviera únicamente un principio subjetivo, se anularía la relación que usted mismo ha establecido entre la orientación geográfica y matemática y la orientación lógica.

"Este medio subjetivo", dice usted acerca de esto, "lo único que le queda" –en la medida en que la /132/ razón, partiendo de objetos conocidos de la experiencia, pretende elevarse más allá de todos los límites de la experiencia y no encuentra absolutamente ningún objeto de la intuición, sino únicamente el mero espacio para ellos–, "no es otro que el sentimiento de la *exigencia* propia de la razón".[28]

Si pongo en paralelo este sentimiento de la exigencia en el caso de la orientación lógica con el sentimiento de la mano derecha y la izquierda en la orientación geográfica, y si estoy autorizado a suponer que usted no ha aducido ningún otro principio de orientación además del sentimiento de la exigencia, es claro que el paralelismo que usted introduce entre la orientación geográfica y la lógica no se encuentra de ningún modo justificado. Pues hemos visto que sería imposible orientarse geográficamente teniendo en cuenta la dirección de las estrellas si no se añadiera al principio subjetivo, al sentimiento, un principio objetivo. Sin embargo, dado que usted habla exclusivamente de principios subjetivos, nos parece entonces probable que usted se equivoque respecto de uno o del otro. O bien ha pasado por alto el principio objetivo en la orientación geográfica, y por lo tanto el paralelo que usted ha establecido no existe, o bien mezcla, también en el

ser, según Heidegger, originariamente desligado del mundo (cf. Philonenko, A., "Introduction", *op. cit.*, p. 76).

[28] Kant, I., "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?", p. 136.

caso de la orientación lógica, principios objetivos con los principios subjetivos.

Así pues, no tanto por el hecho de que estoy inseguro respecto de su opinión, sino más bien para aclarar el asunto en todos sus aspectos, quisiera analizar aquí ambos casos, comenzando precisamente por el último. Supondré que, además de los principios subjetivos de la exigencia, usted se ha imaginado también algún principio objetivo, y que lo denomina subjetivo porque entra en consideración principalmente en la orientación. Este sería el caso que debería valer si usted quisiera defender seriamente la manera de orientarse de Mendelssohn. Pues él simplemente parte de principios subjetivos, pero los conecta con principios /133/ absolutamente objetivos, tal como lo muestran suficientemente bien los ejemplos dados en *Los resultados...* Al menos, esto es lo que sus claras explicaciones permiten suponer en este caso. De modo que me parece que usted ha introducido en el examen de su cuestión y en los principios de su orientación al menos un cierto aire de objetividad, e incluso este mínimo aire, si no fuese suprimido, podría conducir al error al lector más preparado.

Dice usted: "Pues nuestra razón siente la exigencia de poner el *concepto* del ser sin límites como el fundamento del concepto de todos los seres limitados, esto es, de todas las otras cosas. Pero esta exigencia se extiende hasta la afirmación de la existencia de ese ser ilimitado. Sin esta existencia, la razón no puede darse ningún fundamento satisfactorio para la contingencia de la existencia de las cosas en el mundo, y mucho menos para el arreglo a fines y el orden que se encuentra por todas partes en un grado tan admirable [...]. Sin admitir un autor inteligente, es imposible indicar al menos un fundamento *inteligible* de aquello, sin caer en una franca inconsistencia. Y si bien no podemos *demostrar* la imposibilidad de una conveniencia tal sin una *causa primera inteligente* –pues entonces tendríamos fundamentos objetivos suficientes para esta afirmación y no necesitaríamos recurrir a los fundamentos subjetivos–, es en esa carencia de comprensión donde se encuentra un

fundamento subjetivo suficiente para *aceptar* esa primera causa. Pues la razón *exige* presuponer algo que le sea inteligible, con el fin de explicar este fenómeno dado; y todo aquello con lo que la razón pueda unir un concepto no pone remedio a esta exigencia."[29]

El aire de objetividad en este razonamiento, según mi impresión, se encuentra en el hecho de que usted parece fundamentar inmediatamente en la causa inteligente del mundo –si es que aceptamos una divinidad– algo acerca de la fe en esa causa. Pues, como es sabido, /134/ la mera exigencia de creer en un Dios puede ser considerada objetivamente, en la medida en que la conclusión se ha construido a partir de una inducción basada en que cada medio posee un fin, cada inclinación posee su objeto, etcétera; de modo que la exigencia de que Dios exista hace posible la existencia de Dios. Salta a los ojos, sin embargo, cuán alejada se encuentra esta manera de concluir de la suya.

Este aire de objetividad aparece con más fuerza aun en el uso práctico de la razón: "El uso puro práctico de la razón consiste en la prescripción de las leyes morales. Y ellas conducen todas a la idea de un bien supremo, el cual es posible en el mundo, pero únicamente en la medida en que es posible mediante la *libertad*; es decir, conducen a la *moral*. Por otra parte, estas leyes también conducen a aquello que no depende simplemente de la libertad humana, sino también de la *naturaleza*, esto es, a la máxima *felicidad*, en la medida en que esta se encuentra repartida proporcionalmente en relación con aquella. La razón exige, entonces, admitir un bien supremo dependiente y, como su garantía, una inteligencia superior en tanto que bien supremo *independiente*. Pero no lo admite para derivar de allí la imperativa autoridad de las leyes morales ni los móviles para su observancia [...], sino solo para darle al concepto de bien supremo una realidad objetiva. Es decir, con el fin de evitar que este sea sencillamente considerado, junto con la moralidad entera, como un mero ideal, si no existiera en ninguna parte

[29] *Ibid.*, pp. 137-139.

aquello cuya idea se encuentra inseparablemente unida a la moralidad."[30]

Así pues, la razón exige una inteligencia suprema, en tanto que bien máximo independiente, para poder contemplar la felicidad unida a la moralidad, y también la moralidad misma, no solo como una quimera sino como una realidad. Ahora bien, la naturaleza, si la consideramos como legisladora, nos conduce por todas /135/ partes a la moralidad. Esta, sin embargo, no se deja pensar como posible si no suponemos una fuente originaria de libertad y felicidad. Consecuentemente, la naturaleza, en la medida en que nos guía hacia la moralidad al mismo tiempo que hacia una fuente originaria semejante, nos conduce al concepto de un Dios. De esta manera, este razonamiento sería también objetivo.

No quiero decir nada con esto acerca de las dificultades con las que se conecta esta serie de conceptos si es que han de tener un valor objetivo, sino que únicamente deseo en general remarcar que si algo de objetividad se mezclara con los principios subjetivos con los que debo orientarme, me trasladaría al campo de la especulación, donde hay que sopesar razones contra razones, y ya no podría orientarme de ninguna manera.

Ahora bien, esta manera de orientarse por la cual he debido criticar a Mendelssohn, es completamente contraria a su modo de pensar [de Kant]. Esta posición no solo contradice su definición de orientarse, sino toda su filosofía en conjunto. Usted se desprende de todo lo objetivo y se orienta única y exclusivamente de modo subjetivo. Usted dice:[31] "Dado que carecemos de todo principio objetivo para afirmar la existencia de Dios, dado que no somos capaces de determinar nada acerca de su existencia efectiva, debemos replegarnos en nosotros mismos y debemos entonces observar si el concepto de un Dios, si la suposición de su

[30] *Ibid.*, p. 139.

[31] Lo que sigue es una reformulación que hace Wizenmann de la posición kantiana.

existencia, nos es ventajoso. Si esta suposición es favorable o ventajosa para el uso de la razón, es decir, si por medio de ella podemos volver algo comprensible para nuestras facultades de aprehensión subjetivas y alcanzar un objetivo útil, entonces admitimos esa suposición. Pero no en tanto que percibimos que la suposición de un Dios es favorable al uso de nuestra razón, ni tampoco con el fin de disminuir o contribuir a superar nuestra ignorancia acerca de Dios /136/, y menos aun para que la existencia de Dios nos parezca más probable. Sino que suponemos la existencia de un Dios simplemente porque sería insensato no querer utilizar un concepto utilizable, se corresponda este concepto con un objeto o no". Esto es lo que usted denomina orientarse respecto de la existencia de Dios.

¿Y mediante qué ejemplos, excelentísimo señor, desea usted aclarar esta manera de orientarse? ¿Es posible que usted se oriente geográfica o matemáticamente sin que sea conducido, mediante los principios subjetivos a los que recurre, a un mejor conocimiento de la cosa, a conocerse mejor a sí mismo? Al menos los ejemplos que se encuentran en su escrito enseñan, al parecer, que únicamente podemos decir que nos hemos orientado cuando, luego de haber abandonado los principios de determinación utilizados hasta ese momento, encontramos nuevos principios subjetivos u objetivos para afirmar o negar la cosa buscada, de acuerdo con estos principios. Sin temor a ser refutado, puedo deducir de allí que la expresión "orientarse" está mal utilizada si los principios mediante los cuales me oriento no modifican nada respecto de la credibilidad de la cosa misma sino que me dejan en la misma ignorancia en la que me encontraba antes respecto de ella. Pero incluso si no tomo esta expresión de manera tan exacta, al menos es evidente que los principios que no se relacionan en nada con la credibilidad de una cosa no determinan nada tampoco respecto de esa misma credibilidad, y que significaría establecer un fundamento para el fanatismo[32] afirmar que uno debe dejarse

[32] *Schwärmerei.*

determinar respecto de la creencia en una cosa por principios que no tienen ninguna influencia en la credibilidad de esa cosa.

/137/ Utilizo la palabra *fanatismo*,[33] no para devolverle el reproche que usted me ha hecho, menos aun para desairar a un hombre a quien respeto mucho con una palabra que la moda ha agotado, sino porque simplemente no encuentro ninguna otra expresión para denominar este fenómeno lógico. Pues si ha de ser racional para el hombre pensante suponer y creer en un Dios, para cuya existencia carece de todo fundamento, simplemente porque se trata de una exigencia para el uso práctico de su razón, entonces también debe ser racional para el enamorado suponer y creer en el amor de una creatura, para cuya realidad carece de todo fundamento, simplemente porque esta fe es una exigencia para él. ¿Pero cómo se denomina el estado de un enamorado semejante? ¿Y cómo habría que denominar el estado de un creyente semejante?[34]

Usted mismo no me perdonaría, honorabilísimo Kant, si permitiera que el carácter desagradable de las consecuencias me impidiera hablar con propiedad. Es por ello que debo atacar su proposición fundamental incluso en su último escondite. No es suficiente haber mostrado que "orientarse" no significa sencillamente dejarse determinar por principios subjetivos en el tener por verdadero y que

[33] *Schwärmerei.*

[34] Esta es la segunda crítica de Wizenmann a Kant. El método de orientación según una máxima puramente subjetiva de la razón, que no significa otra cosa que el hecho de que lo exigido es útil o beneficioso para el ejercicio de la razón, conduce a la *Schwärmerei.* Esto es así porque basar una existencia en una mera necesidad subjetiva que no se relaciona en nada con la credibilidad misma de la cosa postulada abre la posibilidad a que cada sujeto presuponga y postule la existencia de aquello que su subjetividad le exige afirmar como existente en vistas a su propia utilidad o su propio beneficio. En la *Crítica de la razón práctica* Kant responde a esta objeción mediante la distinción entre dos clases de exigencia: una exigencia contingente, que proviene de la inclinación, y una exigencia racional, que depende del mecanismo mismo de la razón (cf. AK V, p. 143). Al respecto, véase el estudio preliminar de este libro.

esto es, evidentemente, un fundamento para el fanatismo.[35] Debo todavía plantear la siguiente pregunta: ¿es realmente una exigencia para la razón aceptar la existencia de un Dios y postularla?[36]

¿Exigencia? ¿Y entonces la razón, que debe alcanzar ciertos fines si no ha de perder su naturaleza, podría alcanzar y realmente alcanza estos fines o estos objetivos de su actividad únicamente mediante esta suposición? Pues el concepto de exigencia expresa un deseo[37] sin cuya satisfacción no puede subsistir la naturaleza de un ser que se revela a sí mismo, /138/ y presupone que el objeto sobre el cual este ser proyecta su deseo es suficiente para satisfacer realmente el deseo. Así pues, nuestra pregunta se divide en otras dos:

1. ¿Posee la razón una tal exigencia de admitir un Dios, de modo que su naturaleza no podría subsistir sin esto?

2. ¿Será satisfecha la exigencia que posee la razón mediante la postulación de un Dios?

La naturaleza de la razón consiste en la facultad y en el esfuerzo por conocer relaciones y medir las relaciones de unas cosas respecto de las otras.[38] Aquel que pudiese suprimir las relaciones de las cosas, en la medida en que se presentan a nuestra intuición, suprimiría al mismo tiempo la razón, en la medida en que es efectiva. Ciertamente, es una exigencia para la razón –si es que ella quiere pisar sobre bases firmes– establecer en todas partes lo que es menos cambiante como fundamento para lo que es más cambiante y referir siempre esto último a lo primero. En efecto, para conseguir alguna certeza del conocimiento, debe regresar a lo completamente inmutable y necesario, apartar todo lo cambiante y meramente subjetivo, y transformar lo inmutable y necesario en la piedra de toque y la medida de todo su

[35] *Schwärmerei.*

[36] Wizenmann comienza aquí a exponer su tercera crítica a Kant. Según él, lo que Kant denomina "exigencia de la razón" no es realmente una exigencia; e incluso si lo fuera, la razón no podría satisfacerla.

[37] *Verlangen.*

[38] Wizenmann ya había expuesto su concepción de la facultad racional como la capacidad de percibir relaciones entre conceptos en *Los resultados...* (cf. pp. 173 y ss.).

conocimiento. Esto inmutable, que la razón debe establecer como fundamento de todos sus conocimientos, no puede consistir, pues, en proposiciones que tengan como contenido alguna existencia. Pues la existencia misma es, precisamente, el objeto de la razón, que ella va a examinar a través de sus aspectos inmutables; y el objeto que es examinado no puede ser, al mismo tiempo, la medida para el examen. Se sigue de aquí que únicamente proposiciones idénticas y, por lo tanto, absolutamente verdaderas pueden constituir, como tales, ese ser inmutable. Así, cuando usted afirma que: "[...] nuestra razón siente la exigencia de poner el *concepto* del ser sin límites como el fundamento del concepto de todos los seres limitados, esto es, de todas las otras cosas. Pero esta exigencia se extiende hasta la afirmación de la existencia de ese ser ilimitado. Sin esta existencia, la razón no puede darse ningún fundamento satisfactorio para la contingencia de la existencia de las cosas en el mundo, y mucho menos para el arreglo a fines y el orden que se encuentra por todas partes en un grado tan admirable [...]".[39]

Cuando usted, digo, afirma esto, es decir, cuando usted deduce a partir de la exigencia de la razón de suponer el concepto del ser sin límites la exigencia de admitir su existencia, es claro que lleva, en mi opinión, demasiado lejos la exigencia de la razón. Del hecho de que la razón pueda darse un fundamento satisfactorio de la contingencia y del orden del mundo o no, jamás puede surgir la exigencia de postular la existencia de algún tipo de ser. Pues su exigencia se refiere únicamente al orden y a la certeza de sus conceptos. La existencia es aquello que ella busca. Si no logra decidir algo acerca de esto a partir de razones objetivas, es su obligación admitir que no lo sabe. Es una obligación, porque toda suposición a partir de principios subjetivos puede impedir y complicar el conocimiento de la verdad.[40]

[39] Kant, I., "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?", pp. 137-138.

[40] La razón jamás puede alcanzar la existencia. Por eso, tampoco puede presuponerla para explicar lo que ella quiere conocer. Kant va demasiado lejos, en el sentido de que la razón no puede exigir, para su uso, la existencia de un ser. Pues la razón, tal como Wizenmann la comprende, no tiene relación con la existencia misma de los objetos, sino solamente con sus conceptos, que ella forma a partir de lo que se presenta a los sentidos.

Esto es lo que concierne al uso teórico de la razón. Y respecto de su uso práctico, admito que los fundamentos a partir de los cuales usted extrae la exigencia de esta suposición me parecen todavía más enigmáticos. Efectivamente, acerca del primero: si, tal como usted dice, no podemos derivar ni "la imperativa autoridad de las leyes morales ni los móviles para su observancia"[41] de la existencia de un Dios, entonces –no puedo pensarlo de otra manera– es necesario establecer una moralidad sin Dios. Pero si es necesario que supongamos su existencia, como usted dice también, "solo para darle al concepto de bien supremo una realidad objetiva. /140/ Es decir, con el fin de evitar que este sea sencillamente considerado, junto con la moralidad entera, como un mero ideal",[42] entonces la moralidad sería únicamente posible gracias a la suposición de un Dios, de manera que se hace depender la realidad de la moralidad de la postulación de un Dios, y la realidad de un Dios se hace depender de la moralidad. ¿Cómo es posible que a partir de ideas que se presuponen mutuamente pueda surgir una exigencia para la razón que la obligue a presuponer una u otra?[43]

Ciertamente, incluso si yo admitiera esta exigencia de la razón tanto en su uso teórico como práctico, ¿sería la presuposición de un Dios, tal como nosotros somos capaces de pensarlo, suficiente para satisfacer esta exigencia?

Si esta suposición pudiera efectivamente "darle al concepto de bien supremo una realidad objetiva", habría satis-

[41] Kant, I., "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?", p. 139.

[42] *Ibid.*

[43] También en la exigencia de la razón práctica Wizenmann denuncia un círculo. Kant intenta establecer la autonomía de la moral respecto de la existencia de Dios; sin embargo, establece la necesidad de que Dios exista para brindar realidad objetiva a la idea de la moralidad y evitar de este modo que la moralidad sea un mero ideal. Wizenmann interpreta a partir de esto que la moralidad y la existencia de Dios se presuponen mutuamente y, por lo tanto, afirma que es imposible que la razón se vea exigida a afirmar la realidad de una u otra.

fecho la exigencia de la razón en su uso práctico. Pues la realidad objetiva es la laguna que debe llenar la suposición de un Dios, y la simple suposición, sin ningún fundamento objetivo, debe ella misma contener y otorgar una realidad objetiva. Este punto, esta evidente imposibilidad, es lo que me hace pensar, excelentísimo señor, que o bien no lo he comprendido en absoluto, o bien le ha sucedido a usted aquí algo propiamente humano. Basándome en fundamentos subjetivos, me inclinaría sencillamente por la primera alternativa si tan solo los fundamentos objetivos no testificaran tan decisivamente a favor de la segunda.[44]

El mismo error aparece en el uso teórico de la razón, pero con una forma un poco modificada. Tampoco en este caso la suposición de un Dios puede poner remedio a su exigencia. Esto es así porque mediante esta suposición no se da respuesta a la pregunta de la razón /141/ sino que únicamente se la aplaza para más adelante. Efectivamente, la exigencia de la razón surge porque "sin esta existencia, la razón no puede darse ningún fundamento satisfactorio para la contingencia de la existencia de las cosas en el mundo, y mucho menos para el arreglo a fines y el orden que se encuentra por todas partes en un grado tan admirable".[45] Ya que no podemos decidir si las cosas son contingentes o no, únicamente nos queda por explicar su orden y arreglo a fines. Para esto, usted quiere suponer una primera causa inteligente del mundo, porque es incapaz de concebir que exista un orden y una relación general de las cosas unas con otras si no es gracias a un entendimiento. ¿Pero de qué manera pretende usted explicar el orden, la relación, la perfección en esta primera causa inteligente misma? ¿No debería usted, finalmente, renunciar a toda explicación del

[44] Además de exhibir un estilo claro y elegante en su argumentación, Wizenmann hace gala aquí de su sentido de la ironía. Quisiera atribuirle a Kant el beneficio de estar en lo correcto y suponer que es él mismo el que se equivoca al interpretar su posición. Sin embargo, los fundamentos objetivos lo conducen a afirmar que Kant ha incurrido en el error.

[45] Kant, I., "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?", p. 138.

orden y del arreglo a fines de las relaciones y refugiarse en una necesidad, en la que nada se deja comprender, o dejar todo en general sin explicar? Mediante la suposición de un Dios, usted únicamente consigue aplazar para más tarde la pregunta de la razón, pero no logra jamás satisfacer su exigencia.

Así pues, su fe racional no tiene ninguna base sólida, si es que ha quedado demostrado que la exigencia de la razón de suponer un Dios, tal como usted lo determina, no se encuentra ni en el uso teórico ni en el uso práctico de la razón, que incluso si esta exigencia existiera, no sería satisfecha mediante la suposición de un Dios, que, por lo tanto, en su sistema no hay tampoco ningún principio subjetivo para el tener por verdadero en referencia a la existencia de Dios, y finalmente que en general no es posible, y que además es un fundamento para el /142/ fanatismo,[46] dejarse determinar, es decir, dejarse orientar en el tener por verdadero meramente por principios subjetivos.

Debo admitir, es cierto, que no logro comprender en absoluto cómo es que usted puede asociar, incluso si yo no hubiese probado nada en su contra, el venerable nombre de "fe racional" a una fe que, para poder ser fundamentada, excluye por completo el uso de la razón. Pues, ciertamente, ¿no poner en el lugar de un razonamiento, como principio del asentimiento, una simple exigencia, que incluso no posee ninguna conexión con la cadena demostrativa? ¡Con cuánto más derecho podría haber denominado usted a esta fe una *fe de exigencia*![47]

Hablando con propiedad y sin metáforas, únicamente puede llamarse creencia racional aquella que efectivamente se refiera a principios racionales, esto es, a razonamientos. Así, Mendelssohn podría haber denominado la clase de certeza que él poseía de Dios con todo derecho "fe racional". Era una *fe*, pues en realidad él partía meramente de

[46] *Schwärmerei.*

[47] *Bedürfnissglauben.*

una exigencia y porque no era verdaderamente capaz de elevar su argumentación a una totalidad sin lagunas. Pero era una fe *racional*, porque él fundamentaba esa exigencia con principios objetivos, es decir, con argumentos.

Y como desde toda la eternidad es imposible determinar nada acerca de la credibilidad de una cosa a partir de simples principios o motivos subjetivos, es decir, a partir de motivos que no se refieren a la credibilidad de la cosa, nos encontramos ciertamente obligados, según las leyes de la razón, o bien a renunciar a toda fe para la cual carecemos de todo principio objetivo, o bien a conectar los principios subjetivos con principios objetivos.[48]

Con usted, venerable Kant, concuerdo en que ninguna demostración de la existencia de Dios es posible. Pero no puedo /143/ orientarme mediante meros principios subjetivos. En este punto, debo imitar al bienaventurado Mendelssohn y a todos los dogmáticos, de modo que, para dejarme determinar en el tener por verdadero, debo tener necesariamente principios objetivos.[49]

Sobran a los dogmáticos tales principios objetivos para la existencia de Dios, aunque estos no son demostrados de

[48] La razón no logra demostrar la existencia de la divinidad, porque –tal como Kant mismo lo admite– ella no puede proveer los fundamentos objetivos para establecer esa demostración. Esto conduce al planteo de la misma disyuntiva excluyente que había propuesto Jacobi: o bien se permanece en el ámbito de la razón pero se renuncia a la existencia de Dios, en la medida en que esta únicamente puede ser objeto de fe, o bien se abandona ese ámbito racional en busca de un acceso no racional a la existencia de la divinidad. La disyuntiva es, pues, entre una razón que no deja ningún lugar a la fe y, por lo tanto, abraza el ateísmo; o una fe que garantiza la certeza de la existencia de Dios, pero implica la renuncia a la pretensión de demostrar esa existencia.

[49] La posición de Wizenmann consiste en fundamentar su certeza acerca de la existencia de Dios en principios objetivos, pero se trata de principios objetivos que no dependen de la razón especulativa. En este sentido, tal como ya había expuesto en *Los resultados...*, la historia y la tradición representan la solución que le permite evitar fundamentar la fe en Dios tanto en un sentimiento interior subjetivo –como había hecho Jacobi– como en un contenido objetivo de la razón teórica –como había hecho Mendelssohn y, tal como ha argumentado en las páginas anteriores, también hace Kant, aunque sin admitirlo.

manera puramente objetiva y trascendental. Pero, tal como digo en *Los resultados...*, su insuficiencia no los vuelve totalmente inutilizables (pp. 39 y ss.). Cuando Mendelssohn, por ejemplo, concluye con el salmista "aquel que ha plantado la oreja, ¿no debe también escuchar?" no está orientándose por un mero motivo subjetivo, sino que esta conclusión tiene como base el principio objetivo de que no puede existir ninguna relación, ninguna fuerza en lo creado, que no se encuentre también en el creador. Este principio, de hecho, nos acerca un paso al conocimiento de Dios. Y si el otro principio –según el cual el ordenamiento de todas las relaciones y fuerzas únicamente es posible mediante un entendimiento y una voluntad que pongan orden–, si este principio que es imprescindiblemente exigido para completar la prueba tuviese la misma validez objetiva que el primero, entonces, según mi opinión, la demostración estaría completa. Pero este último principio es solo subjetivo, es decir, es válido únicamente por analogía con la forma humana de la intuición, y es allí donde la prueba tiene su laguna. A pesar de que, sin embargo, se esfuerza por alcanzar esa validez objetiva y no se encuentra completamente carente de ella. Es por eso que puedo dejarme determinar por este principio en el tener por verdadera una cosa, si no conozco ningún otro principio que se le oponga. Ahora bien, si el dogmático puede obligarse a admitir que lo que lo determina a creer en la existencia de Dios no es sabiduría sino solo una clase de probabilidad /144/ y que, si se admite que los principios objetivos a favor y en contra son iguales, lo que inclina la balanza a favor solamente son la exigencia y la utilidad,[50] entonces podría continuar filosofando con el dogmatico, completamente en paz.[51]

[50] *Zuträglichkeit*.

[51] Wizenmann critica tanto a Kant como a Mendelssohn por no haber sabido reconocer que para establecer la existencia de Dios debían recurrir a principios tanto objetivos como subjetivos. Kant no admitió que su método de orientación se basaba en principios objetivos y propuso que únicamente se fundaba en una exigencia subjetiva de la razón. Mendelssohn, por su parte, no reconoció que

Permítame pensarlo durante algunos instantes como uno de esos dogmáticos, con el fin de exponer más fácilmente el encadenamiento de mis ideas. Transformado en este personaje, usted afirma que ningún ser humano –por muy especulativa que se haya vuelto su razón– puede oponerse a la exigencia de creer en Dios. Pero usted atribuye esta exigencia a una fuente totalmente distinta de la que usted admite en su propio sistema. El ser humano, dice usted ahora, es la única creatura en la tierra que es consciente, con absoluta claridad, de su finitud y de su dependencia de la naturaleza. Con esta conciencia se entrelaza inseparablemente el sentimiento de una permanente inseguridad respecto de su existencia y su bienestar. Si bien este sentimiento no actúa sobre él de manera continua, pues sus inclinaciones y sus representaciones son absorbidas alternativamente por miles de otros objetos, el ser humano se encuentra, sin embargo, a menudo en un encadenamiento de estados externos e internos, que hace que este sentimiento se le imponga con fuerza y que despierta en él la nostalgia de concederle más permanencia o bien a los estados exteriores o a su sí mismo interior, o a ambos a la vez. Ahora bien, es imposible anular la influencia de las condiciones exteriores sobre la felicidad humana, en la medida en que la seguridad de la existencia pertenece a su felicidad. Y es igualmente imposible para el ser humano determinar arbitrariamente las relaciones exteriores de las cosas respecto de él mismo. Sin embargo, para tranquilizarlo, es necesario que una de estas dos cosas sea posible. Así pues, para su tranquilidad, es decir, para la satisfacción de su esfuerzo fundamental[52] /145/ de sentirse seguro respecto de su existencia, no le queda ningún otro medio más que pensarse en relación con un ser a cuyo

su argumento a favor de la existencia de Dios implicaba principios subjetivos no demostrados, sino únicamente establecidos por analogía. El resultado de esto es que la existencia de Dios así afirmada debe ser reconocida como meramente probable, en el caso de Mendelssohn, y como dependiente de la utilidad para los seres humanos, en el caso de Kant.

[52] *Grundbestreben.*

poder y sabiduría se encuentra sometida toda la naturaleza y cuya bondad le permite esperar que, gracias a su intervención, todo su destino se encamine hacia el mejor fin y que incluso la aparente destrucción de su existencia pueda ser atribuida al aumento de su goce y de su eterna seguridad. ¿Cómo es posible que el ser humano, arrojado sin más a la Tierra, creatura aterrorizada por la caducidad y la incertidumbre de las cosas, no desee[53] un ser semejante e incluso se acerque cariñosamente a él y, junto a él, produzca los más bellos frutos de la humanidad?

La clara conciencia de la finitud y la inseguridad, y el esfuerzo[54] constante por estar seguro de su existencia, generan en el ser humano el deseo[55] de un Dios. Podría afirmarse que este deseo disminuye en la misma medida en que aumenta la formación[56] del ser humano, porque la verdadera cultura se acerca incesantemente a lo inmutable. Y quizás también es posible reconocer en estas exigencias[57] la fuente en la cual el concepto filosófico de Dios –el hecho de pensarlo, por ejemplo, como inmutable e infinito– ha encontrado su primer alimento.[58]

[53] *Verlangen.*

[54] *Bestreben.*

[55] *Verlagen.*

[56] *Bildung.*

[57] *Bedurfnisse.*

[58] Wizenmann denuncia la exigencia de la razón en la que Kant hace descansar la postulación de la existencia del ser supremo como un deseo, una inclinación que experimentan los seres humanos a causa de la inseguridad y el temor que despierta en ellos la conciencia de su propia finitud. De esta manera, Wizenmann sostiene que este deseo es inversamente proporcional al nivel de formación de los hombres, pues en la medida en que más conocen las leyes inmutables de la naturaleza, menos requieren de la postulación de un ser supremo para encontrar la seguridad que ellos requieren acerca del futuro acontecer. Así pues, según Wizenmann, la Ilustración, en tanto puede identificarse como un proceso de aumento de la formación de los hombres, conduce al ateísmo, a la disolución de ese deseo de Dios. Por otro lado, este deseo también serviría para explicar el surgimiento del concepto filosófico de Dios, en la medida en que los seres humanos se encuentran determinados por su propia naturaleza finita a buscar a Dios como garante de su propio bienestar.

Que el ser humano, con este deseo en el corazón, salga a la naturaleza. Que perciba las relaciones beneficiosas, sabias y múltiples que se dan entre las cosas y las formas. No será capaz de resistirse a esta impresión. Sentirá al creador de la naturaleza y elevará sus manos hacia el cielo.

A partir de este instante, confiará en la idea de un Dios. No se le ocurrirá querer explicar el orden y la adecuación de las relaciones de las cosas en el mundo de otro modo que no sea mediante un entendimiento ordenador y creador. E incluso el más refinado /146/ escepticismo del carácter especulativo se sentirá, de tantc en tanto, derrotado por la impresión total del orden del mundo gracias a la contemplación del artificioso funcionamiento de su propio cuerpo, al punto que admitirá que allí se encuentran las huellas y las escenas, no de una necesidad ciega, sino de un entendimiento eterno. ¡Permanezcamos en el camino recto y plano de esta naturaleza maternal, pues quien lo abandona, hacia la derecha o hacia la izquierda, corre el horroroso peligro de perderse!

¡Magnífico, mi querido dogmático! Nos ha brindado, a partir del entendimiento y del corazón del ser humano, una explicación de su fe en Dios. No podríamos desear un análisis más completo. Pero si quiere satisfacer nuestras exigencias, debe determinar también el valor lógico de esta fe. Porque me parece que usted ha ido demasiado lejos al afirmar que si no admitimos un creador inteligente del mundo no puede indicarse ningún principio inteligente del orden sin caer en un absurdo evidente. Pues, al menos, acerca de una primera causa inteligente comprendemos tan poco como acerca de la eterna necesidad del pan.

¡Y a la inversa! Me diría usted a su vez. Acerca de la eterna necesidad del pan, al menos, no comprendemos más que acerca de una primera causa inteligente. Pues ninguno de los dos nos explica el comienzo de una acción ni cómo es posible que pueda surgir algo finito. Tanto la necesidad de las cosas y la infinitud de su serie como una primera causa inteligente no son, consideradas lógicamente, más que fórmulas para evitar tener que admitir que no sabemos nada

y que, más allá de la analogía con las relaciones sensibles, nos encontramos inmersos en la oscuridad. La suposición de la necesidad posee, sin embargo, la ventaja lógica de permanecer segura frente a todos los ataques de la especulación, porque excluye todo fenómeno como principio de explicación. /147/ Pero esta ventaja es meramente dialéctica, precisamente porque deja sin explicar todo fenómeno. La suposición de una primera causa inteligente posee una ventaja diferente y, en mi opinión, real.[59]

Su valor no consiste en la validez lógica, sino en el hecho de que constituye aquella idea acerca de la cual la naturaleza nos convence tan dulce e íntimamente. Entre todo lo que conocemos, nuestra conciencia es para nosotros lo más claro y lo más cierto. Alcanza un grado tan elevado que no solo formamos conceptos universales a partir de fenómenos singulares similares, sino que también nos formamos una representación de nuestra misma conciencia, bajo la cual consideramos el origen y el orden del mundo. Es decir, dado que el orden y el arreglo a fines, en tanto que tales, únicamente pueden ser aprehendidos mediante el entendimiento, aceptamos ciegamente el entendimiento como si fuese el único medio mediante el cual ellos pueden ser producidos. Por debajo de este grado de conciencia, seríamos animales; por sobre este grado de conciencia, ya no encontraríamos ningún sostén. ¿Cómo es posible que la naturaleza nos haya posicionado exactamente en este nivel de la conciencia, capaz de generar y formar en nosotros directamente, por el camino más corto y el medio más fácil, esta representación que, aun sin que seamos capaces de demostrarla, es sin embargo la más verdadera? ¿Cómo es que, habiendo querido darnos esta verdad mediante una disposición[60] trascenden-

[59] Luego de mostrar que tanto Mendelssohn como Kant caen en el dogmatismo y no logran probar lo que intentan probar, Wizenmann pasa a exponer su propia posición. Al igual que ellos, plantea la absoluta necesidad de sostener la existencia de un Dios trascendente. Sin embargo, a diferencia de ellos, fundamenta esa certeza en la revelación bíblica e histórica.

[60] *Einrichtung*.

te, no pueda auxiliarnos a adquirir esta intuición intelectual[61] trascendente? Esta vía sería, al menos, coherente con el espíritu de aquella naturaleza que tan a menudo pasa por alto los silogismos para lograr sus intenciones, por medio de impresiones globales,[62] de forma más rápida y más segura. Yo por mi parte, no puedo acusar al filósofo que adopta una confianza semejante en la naturaleza y que compensa su carencia en comprensión mediante esta confianza.

¡Ni yo tampoco, mi querido dogmático! ¿Pues cómo podría querer criticar a aquel que, /148/ conducido mediante una suma de experiencias, según las cuales la naturaleza siempre toma el mejor camino y tan raramente se equivoca, se lanza de modo pueril en su seno y, por así decirlo, le toma la palabra respecto de la impresión más elevada y noble? Únicamente por este medio el ser humano se vuelve bueno y se transforma en un hijo de la prudencia. Pero el filósofo no debe olvidarse jamás de mantener su mirada sobre la línea que separa la fe y el discernimiento, de modo que permanezca siempre tolerante frente a los otros y no caiga él mismo en el fanatismo,[63] esto es, en la confusión de su fe con su discernimiento y de su discernimiento con su fe. De este modo, también puede impedirse que "el dogmatizar con la pura razón en el ámbito de lo suprasensible sea el camino seguro al fanatismo filosófico",[64] suponiendo que uno no quiera comprometerse con una crítica demasiado precisa de la facultad racional, porque se teme que, si los defectos fuesen subsanados de esta manera, surgirían necesariamente al mismo tiempo ciertas preocupaciones acerca de toda su existencia.

Sin embargo, el origen del concepto de Dios puede ser considerado desde otro punto de vista que primero parece menos ventajoso, pero que luego se presenta de manera todavía más favorable. La entrada es angosta y fortuita, pero

[61] *Einsicht.*
[62] *Totaleindrücke.*
[63] *Schwärmerei.*
[64] Kant, I., "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?", p. 137.

quizás conduzca a una pradera donde el cielo es vasto, los caminos se encuentran bien marcados y los paisajes son más apetecibles. Y a mí me parece que no es propio de un filósofo dejarse desalentar en la investigación de la verdad por algún prejuicio o alguna dificultad.[65]

Es posible considerar los principios a partir de los cuales usted ha deducido el origen del conocimiento de Dios como fuentes que han surgido a partir de la confluencia de numerosos afluentes más pequeños.[66] Pues, ciertamente, es innegable que ya había en el ser humano algunas conexiones entre ideas, que el ser humano ya había captado una aparente totalidad, que en la comparación de lo conveniente y /149/ de lo inconveniente, lo grande, bello y verdadero ya había realizado considerables avances, que había tenido que experimentar ciertos tamaños en relación con las cosas y había tenido que vivir ciertas felicidades en relación con las acciones, antes de que pueda existir la suma de las ideas a partir de la cual se desprende un concepto aceptable de Dios. Es innegable que los conceptos de Dios, ya sea que consideremos al ser humano como abandonado a sí mismo o no, debieron ser primero conceptos toscos, fragmentarios y, en general, indignos. En efecto, ¿hemos visto alguna vez al ser humano progresar de lo general a lo particular? Ciertamente, pertenece a su naturaleza y es necesario por más de una causa el hecho de

[65] Wizenmann no se considera a sí mismo, como tampoco Jacobi lo hacía, un irracionalista. No propone una renuncia a la investigación de la verdad, sino que defiende otro modo de comprender la verdad, la certeza, y, por lo tanto, comprende de otra manera los rasgos de la investigación filosófica. Adoptando para sí uno de los principales lemas de la Ilustración, Wizenmann denuncia a quienes lo critican como prejuiciosos y los invita a adoptar una actitud honesta antes de rechazar su posición.

[66] Lo que sigue intenta ser la génesis del concepto de Dios que los seres humanos forman a partir de su experiencia de la naturaleza. Wizenmann pretende mostrar que el concepto de Dios tiene una historia, que evoluciona a medida que los seres humanos evolucionan. En este sentido, su posición parece acercarse a la que Lessing había sostenido en *La educación del género humano*, donde expone un proceso evolutivo en el que la noción de verdad misma es reformulada en clave histórica. Al respecto, véase el estudio preliminar de este libro.

tomar en todo el camino exactamente opuesto. Fenómenos singulares despiertan en él conceptos singulares y sus juicios deben ser en principio igualmente singulares, limitados únicamente por esta clase de fenómenos, antes de que los fenómenos, los conceptos y los juicios sean reunidos y ampliados. Y si esta verdad a partir de la mera consideración de la naturaleza también fuese ambigua, ¿me atrevería yo a negar la historia? ¿Serían los dioses de los antiguos –exceptuando a aquellos que todavía tenían los conceptos simples de la cosmogonía dominante en Oriente, porque se relacionan evidentemente con una tradición que no es tan fácil de explicar–, serían, digo, los dioses de los antiguos algo más, algo diferente que seres humanos fantásticos? ¿No se encontraban divididos en el gobierno del mundo y, según la opinión de los más sabios, sometidos a un destino inmutable?[67] ¿No se ve claramente que los predicados que les fueron atribuidos, que los conceptos de estos dioses provenían de fenómenos singulares de la naturaleza en la medida en que el ser humano se pensaba en relación con ella y los elevaba a acciones de un ser que actúa libremente? Yo pregunto, pues deseo adoptar una actitud de modestia frente a determinadas respuestas, aunque no /150/ crea que este asunto pueda generar todavía alguna duda.

Así pues, si la cuestión consistiera en determinar de la manera más verosímil de dónde provienen los gérmenes de la idea de los dioses y de Dios, yo respondería que estos provienen de la naturaleza y de la historia de los seres humanos, de fenómenos singulares que el ser humano percibió o pensó en relación consigo mismo y que, dado que sus verdaderas causas se encontraban ocultas para él, explicó recurriendo a la idea que tenía de sí mismo, es

[67] Wizenmann parece hacer referencia aquí al tema central de la oda "Prometeo" de Goethe, que había desencadenado la conversación entre Lessing y Jacobi que había conducido a la confesión de spinozismo por parte del primero. Goethe sostiene allí que la auténtica fuerza superior, a la que los dioses olímpicos se encuentran sometidos, es la necesidad, el destino. Véase Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, pp. 11 y ss.

decir, mediante la acción de un ser similar a él. Por ejemplo, si el ser humano veía los rayos y escuchaba los truenos de una tormenta que se estaba formando, ¿cómo podía el ser humano, que carecía completamente de un compendio sobre la doctrina de la naturaleza, explicarse este fenómeno que lo sumía en el asombro si no era apelando al hecho de que un ser libre similar a él producía estos rayos y estos truenos? De este modo, obtuvo de repente el concepto de un ser superior que gobernaba sobre él y sobre la naturaleza, el concepto de un Dios.

¡Pero cuánto ha debido faltarle a este concepto para alcanzar una perfección tal que lo volviera apto para ayudar a los numerosos destinos, fenómenos y conexiones del género humano de nuestro tiempo! Así como el ser humano atribuye su personalidad y su libertad de acción a aquella causa de la tormenta, también le atribuye sus pasiones, sus conceptos de justo e injusto, su felicidad, sus impulsos y sus limitaciones. Hay que admitir que este concepto de Dios era muy imperfecto, tosco y sensible.

Sin embargo, este concepto existió alguna vez. El pensamiento sobre un ser supremo se despertó en el ser humano y se volvió cada vez más vivaz. A partir de ese momento, este concepto de Dios pudo transformarse en el principio de sus certezas y de sus acciones. Y eso era, por el momento, suficiente.

/151/ ¡Cuántos otros casos podrían añadirse a este ejemplo de la tormenta que he mencionado, con el fin de mostrar cuán naturalmente el ser humano puede ser conducido a la idea de una divinidad a través de fenómenos de toda clase y cómo, tanto de acuerdo con su naturaleza como con su historia, es muy probable que haya debido ser conducido a esta idea! ¿Pero por qué esto no ha de ser suficiente?

Y es aquí, excelente Kant, que nuestros principios más se distancian. Dice usted: "El concepto de Dios –e incluso la convicción de su existencia– puede encontrarse únicamente en la razón, únicamente puede originarse de ella y no puede venir a nosotros por inspiración ni mediante una comu-

nicación exterior, por grande que sea su autoridad. Si me ocurriese una intuición inmediata de semejante clase que la naturaleza –hasta donde yo sé– es absolutamente incapaz de suministrar, debe haber no obstante un concepto de Dios que funcione como la pauta para determinar si este fenómeno armoniza con todo aquello que lo característico de una divinidad requiere. A pesar de que yo no pueda comprender cómo sería posible que un fenómeno cualquiera me represente de alguna manera –aunque solo sea según la cualidad– aquello que únicamente se deja pensar y que jamás se da en la intuición, al menos resulta claro que para juzgar si Dios es aquello que se me aparece, aquello que afecta mi sensibilidad interior o exteriormente, debo contrastar ese fenómeno con mi concepto racional de Dios y examinar, no si se adecúa a él, sino sencillamente si no lo contradice. Asimismo, aun si en todo aquello que este fenómeno me descubriera de manera inmediata no se encontrase nada que contradijera aquel concepto, este fenómeno, esta intuición, esta revelación inmediata o como quiera que se desee denominar semejante representación, jamás podría demostrar la existencia de un ser cuyo concepto, para diferenciarlo de toda otra creatura, exige el concepto de la *infinitud* según la magnitud –si este no ha de estar determinado /152/ de modo dudoso, y por consiguiente, sometido a la mezcla con toda ilusión posible–. Sin embargo, no puede haber ninguna experiencia ni intuición que sean adecuadas a este concepto, por lo que la existencia de un ser semejante no puede ser probada jamás inequívocamente. Así pues, nadie puede estar en primer lugar convencido de la existencia del ser supremo por medio de alguna intuición cualquiera. La creencia racional debe preceder y, en el mejor de los casos, ciertos fenómenos o testimonios podrían luego dar ocasión para investigar si aquello que nos habla o que se nos presenta puede ser considerado legítimamente como una divinidad y, de este modo, eventualmente confirmar esa creencia."[68]

[68] Kant, I., "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?", pp. 142-143.

Es fácil descubrir dónde se encuentra la causa de nuestras afirmaciones contrarias. Usted puede decir: *el ser humano no puede adquirir el concepto de Dios a través de ningún fenómeno*. Yo, por mi parte, digo: *el ser humano puede y debe adquirir el concepto de Dios –pues en principio no deseo hablar más que de conceptos– en primer lugar a través de fenómenos*. La causa de este desacuerdo reside en el hecho de que usted pone como fundamento únicamente el concepto filosófico de Dios, perfectamente desarrollado; yo, por el contrario, hablo simplemente del concepto inicial[69] imperfecto de una divinidad.[70] Confío en que usted y aquellos que únicamente pueden unir ciertas representaciones, si presuponen mi concepto de Dios, también admitirán mis consecuencias, del mismo modo que si yo adoptase como fundamento su concepto de Dios no dudaría ni un instante en afirmar también sus consecuencias. Pues es sencillamente imposible que un ser infinito, en tanto que tal, pueda ser alguna vez percibido mediante una intuición, a diferencia del concepto de un ser simplemente superior que tiene poder sobre la naturaleza, /153/ que puede ser fácilmente derivado de fenómenos en la medida en que el ser humano razona acerca de ellos.

De esta manera, hubiese logrado hacer a un lado la dificultad que usted me había puesto en el camino. Ahora podría continuar avanzando y decir: "Tal como el ser humano aprende a conectar diversos fenómenos unos con otros y los deriva de una fuente única, tal como identifica más

[69] *Anfangsbegriffe*.

[70] El desacuerdo se basaría, pues, en el hecho de que cada uno toma en consideración un concepto diferente de Dios. También la noción del origen está tomada por ambos en sentidos diferentes. Mientras que Kant parece referirse a la razón como la única facultad que legítimamente puede producir la idea de un ser supremo –idea que no implica ni presupone ninguna experiencia sensible efectiva o posible–, Wizenmann habla de un origen genético de un concepto empírico de la divinidad. Ahora bien, el planteo de Wizenmann consiste en afirmar que ese concepto tosco de la divinidad es el antecedente necesario del concepto más refinado de Dios. De modo que no se trata de un concepto falso de Dios, sino de un concepto primitivo, inicial, que debe y puede ser perfeccionado a lo largo de la historia.

claramente la conexión de las cosas entre sí, tal como reconoce a su Dios un espacio más grande y una efectividad más profunda, de esa misma manera purifica sus cualidades morales, las ordena y las amplía según su propio sentimiento de la justicia y de la grandeza moral. En esa medida, el ser humano perfecciona su concepto popular de Dios y, si poco a poco lo considera en conexión con otras ciencias, finalmente logra elevarlo a la pureza metafísica. De este modo, este concepto queda fuera de toda relación con los fenómenos, y todo juicio acerca de su idealidad o su realidad se le escapa de las manos. Pero, dado que los fenómenos fueron su fuente original, el ser humano está obligado –pues ya no puede juzgar acerca de la realidad de este concepto devenido abstracto– a reconducirlo hacia los fenómenos y a investigar si estos efectivamente contienen lo que él ha derivado a partir de ellos.[71] Si no lo contienen, entonces debe permanecer en la incertidumbre respecto de la realidad de su concepto. Pero si los fenómenos sí lo contienen, es decir, si hay fenómenos que presuponen de manera inequívoca la personalidad y la acción inmediata de un ser superior, entonces el ser humano puede deducir, en la medida en que la totalidad se enlaza con estos fenómenos, una prueba imperfecta de la existencia de un Dios y una prueba perfecta de la existencia de un ser supremo". De este modo, habría hecho a un lado la dificultad, pero no la habría superado aún.[72]

/154/ Si, tal como usted dice, "el concepto de Dios –e incluso la convicción de su existencia– puede encontrarse únicamente en la razón, únicamente puede originarse de ella", entonces este concepto y esta convicción deben ser considerados como el criterio y la piedra de toque de todo fenómeno y toda revelación que se refieran a aquel concepto. Incluso podríamos decir que, en comparación con aquel concepto racional y aquella convicción racional cuya altura y perfección ellas jamás podrían alcanzar, desaparecen como accesorios ornamentales[73] que no merecen ser tomados en consideración. Tomémonos sin embargo la libertad de suponer el caso de que el concepto de Dios y la convicción de su existencia no pueden ser encontrados en la sola razón y no pueden provenir únicamente de ella. De allí se sigue de manera innegable que los fenómenos a partir de los cuales pueden ser abstraídos el concepto y la convicción de la existencia de un ser superior y supremo, respectivamente, aparecen como la pieza maestra, y que estos no deben ser examinados mediante el concepto racional ficticio, sino que únicamente pueden ser examinados como todos los fenómenos deben serlo.

Así pues, antes que nada hay que investigar si, en efecto, el concepto de Dios y la convicción de su existencia pueden ser encontrados en la razón, y solamente en ella.

Con el fin de prevenir cualquier malentendido, partamos de las definiciones.

Razón significa para usted: la forma y la regla del pensar. Yo prefiero definirla, aunque quizás esto no implique una gran diferencia respecto de la cosa misma, como la facultad de percibir relaciones tanto entre cosas como entre conceptos, y de ponerlos en conexión.

Un concepto que únicamente se encuentra en la razón sería, por lo tanto, un concepto que, considerado sin ninguna /155/ conexión con fenómenos o con lo material, existe simplemente en la forma del pensar.

Sin embargo, un concepto semejante es imposible. Porque es imposible que se produzca una modificación o que se construya un juicio en cualquier forma o en cualquier fuerza si la forma no es pensada en relación con su

[71] Este camino inverso, desde el concepto metafísico de Dios a los fenómenos que originariamente hicieron surgir en la mente de los seres humanos la idea de un ser supremo inteligente y libre, sería lo que posibilita afirmar que se trata de un concepto real, aplicable a la naturaleza, y no un mero invento. De esta manera, la historia, el proceso de formación y perfeccionamiento del concepto de Dios, es lo que provee a ese concepto, según Wizenmann, su base objetiva.

[72] Lo que todavía no puede demostrar son las características peculiares que él atribuye a Dios, principalmente, el hecho de que se trate de una divinidad personal. En este sentido, su prueba es imperfecta.

[73] *Nebenverzierungen*.

materia y la fuerza no es pensada en conexión con otra fuerza.

Esta consecuencia, que se sigue inmediatamente de la definición real de razón, es tan clara que no comprendo cómo casi por todas partes se pueda hablar de la razón, en la medida en que se la considera como efectiva, como si se tratara de una facultad o de una cosa independiente de todo fenómeno y, por lo tanto, se obtengan los conceptos de una manera tan ambigua.

La razón, en la medida en que juzga o que es efectiva, debe por lo tanto estar conectada necesariamente con fenómenos, que son la materia del juicio. Y no hay ningún concepto que provenga de la sola razón.[74]

Ciertamente, en otro sentido y según una definición más amplia de razón, hay conceptos semejantes.

De esta clase son, pues, todos los conceptos universales[75] y necesarios, así como todo concepto en tanto que tal. ¿Pues dónde más ha de existir un concepto, de dónde más ha de provenir, dónde más ha de encontrarse, que en la razón? ¿Cómo puede un concepto, en tanto universal y necesario, ser reconocido si no es a través de la razón? No como si la razón tuviera conceptos y pudiera construir juicios independientes de todo fenómeno, sino porque la razón es la facultad de transformar fenómenos en conceptos y de percibir las relaciones universales y necesarias que se dan entre ellos. Es por ello y en este sentido que puedo decir que hay conceptos que se encuentran en la sola razón.

Esto puede decirse en el grado más alto de los conceptos necesarios o, lo que según mi opinión es lo mismo, /156/ de los conceptos simplemente lógicos o idénticos. Estos, si bien su materia debe ser siempre empírica –pues no hay ningún concepto sin la presuposición de una cosa, ningún predicado puede ser pensado sin estar en conexión con un sujeto–, estos conceptos necesarios, digo, sobrepasan todo

[74] Acerca de la razón y su relación con los objetos existentes, véase Wizenmann, T., *Los resultados...*, pp. 26 y ss.

[75] *Allgemeine*.

fenómeno; su verdad interior no depende de los fenómenos, sino de la necesidad, de lo idéntico en la relación del predicado con el sujeto. Son las leyes del pensar mismo; por lo tanto, pueden encontrarse únicamente en el pensamiento.

¡Pero no soy capaz de continuar, venerable Kant! Hace ya un mes que este fragmento yace sobre mi escritorio, sin que yo me encontrara en condiciones de añadir ni siquiera una línea. Es muy probable que deban transcurrir muchos meses antes de que sea capaz de realizar cualquier tipo de trabajo. Permítame mejor dirigirme a usted de manera prematura con este fragmento, que lamentablemente carece de la parte positiva, antes que no hacerlo en absoluto o incluso hacerlo con un texto completo cuando el recuerdo del objeto de la polémica haya sido borrado. Permítame depositar frente a usted este fragmento como un monumento tanto de mi gran admiración por usted como de mi amor a la verdad. Y permítame esperar que usted no piense en mí sin afecto.

Thomas Wizenmann
Magister en Filosofía

GOETHE-JAHRBUCH.

HERAUSGEGEBEN

VON

LUDWIG GEIGER.

ZWÖLFTER BAND.

MIT DEM SECHSTEN JAHRESBERICHT

DER

GOETHE-GESELLSCHAFT.



FRANKFURT A/M.

LITERARISCHE ANSTALT

RÜTTEN & LOENING

1891.

JOHANN WOLFGANG GOETHE

ESTUDIO SOBRE SPINOZA[1]

/7/ El concepto de existencia[2] y el de perfección son uno y el mismo.[3] Si perseguimos este concepto tan lejos como nos es posible, entonces decimos que pensamos lo infinito.[4]

Lo infinito, sin embargo, o la existencia absoluta[5] no pueden ser pensados por nosotros.

Nosotros únicamente podemos pensar cosas o bien que son limitadas o bien a las que nuestra alma se limita. Por lo tanto, tenemos un concepto de infinito en la medida en que podemos pensar que hay una existencia absoluta que se encuentra fuera de la capacidad de comprensión de un espíritu limitado.[6]

[1] Texto original: Johann Wolfgang Goethe, *Studie nach Spinoza*. Fragmento publicado póstumo por primera vez en 1891, en el Goethe-Jahrbuch XII, editado por Ludwig Geier. Goethe probablemente dictó este texto a Charlotte von Stein durante su lectura en conjunto de la *Ética* de Spinoza, en el invierno de 1784-1785. Para esta traducción, me baso en la edición de Hamburgo de las obras de Goethe: *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe, 14 tomos, edición de Erich Trunz y C. H. Beck, Múnich, 1982-2008, t. 13, *Naturwissenschaftliche Schriften I*, pp. 7-10. Indico entre barras las páginas de esta edición. Existe una traducción al castellano de esta obra: Goethe, J. W., *Estudio sobre Spinoza*, traducción y prólogo de Diego Tatián, Córdoba, Editorial Encuentro, 2011.

[2] *Dasein*.

[3] "Por realidad entiendo lo mismo que perfección", dice Spinoza en E II, def. 6.

[4] Goethe identifica aquí la noción de infinito con la de existencia o perfección absoluta. También Spinoza concibe lo absolutamente infinito, por oposición a lo que es infinito en su género, como aquello de lo cual nada puede ser negado (cf. E I, def. 2 y def. 6, explicación).

[5] *Die vollständige Existenz*.

[6] Con esto, Goethe se enfrenta a la posición de Jacobi, según quien, existe en Spinoza una intención de abarcar la totalidad mediante la razón especulativa, probando y demostrando todo. En cambio, él afirma que el concepto de infinito se encuentra más allá de la capacidad humana de conocer. Su adhesión al spinozismo no implica la postulación de

No se puede decir que el infinito tenga partes.

Todas las existencias limitadas[7] son en lo infinito, pero no son partes de lo infinito, sino que más bien participan de lo infinito.[8]

No podemos pensar que algo limitado exista por sí mismo y, sin embargo, todo lo real existe por sí mismo a pesar de que las situaciones están tan encadenadas que cada una debe desarrollarse a partir de las otras. Por lo tanto, parece que una cosa es producida por otras, lo cual no es así sino que hay un ser viviente que es el motivo de que los demás existan y que los obliga a existir en una determinada situación.

Cada cosa existente tiene, pues, su existencia en sí y, de este modo, también la armonía[9] según la cual existe.[10]

Medir una cosa es una acción tosca, que no puede ser aplicada a los cuerpos vivientes sino de una manera sumamente imperfecta.[11]

Una cosa viviente existente no puede ser medida mediante nada que sea exterior a ella sino que, si esto

un acceso racional, teórico, al ser absolutamente infinito. Sin embargo, como se verá en lo que sigue del texto, Goethe tampoco propone una intuición irracional que permitiría una unión entre el yo finito y lo absolutamente infinito.

[7] *Beschränkte Existenzen.*

[8] La relación entre lo finito y lo infinito se encuentra fundada en una relación ontológica de participación, que Goethe no concibe como una relación parte-todo, pues lo absolutamente infinito no es divisible en partes. Véase E I, def. 4.

[9] *Übereinstimmung.*

[10] La existencia de lo limitado es presentada como paradójica. Por un lado, se evidencia como dependiente e inseparablemente conectada a las otras cosas finitas. Por otro lado, todos los seres, incluso los limitados, parecen existir por sí mismos. Sin embargo, Goethe afirma que el fundamento ontológico de los seres finitos es un ser viviente (*Lebendiges Wesen*) que determina tanto la existencia como el modo de existir de lo finito. En la medida en que los seres finitos participan de este ser viviente, poseen en sí la causa de su existencia y de su adecuación a los otros seres existentes limitados.

[11] Goethe comienza aquí a indagar la posibilidad de medir, esto es, de considerar a los seres finitos y limitados según algún parámetro o medida objetiva.

ha de suceder, ella misma debe proveer la norma para hacerlo. Sin embargo, esta norma es completamente espiritual y no puede /8/ ser encontrada mediante los sentidos. Ya en el círculo, la medida del diámetro no puede aplicarse a la periferia. De igual manera, se ha querido medir al ser humano mecánicamente. Los pintores han considerado la cabeza, en tanto que es la parte más noble, como la unidad de medida. Sin embargo, esta no puede aplicarse a los otros miembros sin pequeñas e inexplicables infracciones.[12]

En cada ser viviente hay lo que llamamos partes que son inseparables del todo, de manera tal que únicamente pueden ser concebidas en y con el todo. Y ni las partes pueden ser aplicadas como medida del todo ni el todo como medida de las partes. Y de este modo, como ya hemos dicho antes, un ser viviente limitado participa de la infinitud o, más aun, tiene algo infinito en sí, si es que no preferiríamos decir que no podemos aprehender totalmente el concepto de existencia y de perfección de un ser viviente limitado y que, por lo tanto, debemos declarar infinita la inmensa totalidad en la que todas las existencias son concebidas.[13]

Las cosas de las que nos apercibimos son muchísimas en cantidad. Las relaciones que se dan entre ellas, que nuestra alma puede aprehender, son extremadamente variadas. Las almas que poseen una fuerza interior suficiente para expandirse comienzan a ordenarlas con el fin de facilitarse su conocimiento, comienzan a unir y a conectarlas, con el fin de obtener goce.[14]

[12] *Brüche.*

[13] Queda claro a partir de este párrafo que lo infinito que los seres finitos tienen en sí es su existencia y su perfección. Esto es lo que Goethe entiende por participación del ser infinito: existir, ser perfecto. De este modo, podemos suponer que Goethe concibe la sustancia spinoziana como un principio vital que recorre toda la naturaleza, que se encuentra presente, todo entero y completo, en cada ser viviente que efectivamente existe en el mundo.

[14] Goethe pasa ahora a examinar las consecuencias –gnoseológicas, estéticas y éticas– de este monismo metafísico para los seres humanos.

Así pues, debemos limitar toda existencia y perfección en nuestra alma de manera tal que ellas se vuelvan adecuadas a nuestra naturaleza y a nuestra manera de pensar y de sentir. Recién entonces podemos decir que concebimos una cosa o que gozamos de ella.[15]

Si el alma se apercibe, al mismo tiempo, de una relación en germen, cuya armonía, si se encontrara totalmente desarrollada, ella no podría captar o experimentar de una sola vez, entonces denominamos esta impresión *sublime*. Y es la más maravillosa que puede serle asignada al alma humana.

Si visualizamos una relación que en todo su desenvolvimiento es suficiente para captar o para comprender justo la medida de nuestra alma, entonces denominamos *grande* esa impresión.

/9/ Hemos dicho antes que toda cosa viviente existente posee en sí su relación. Por lo tanto, llamamos *verdadera* la impresión que ella produce en nosotros tanto sola como en conexión con otras cosas, cuando esta se origina únicamente en su existencia absoluta.[16] Y si esta existencia se encuentra limitada en parte de una manera tal que podemos aprehenderla fácilmente, y se encuentra en una relación tal con nuestra naturaleza que con gusto deseamos aprehenderla, llamamos *bello* el objeto.

Lo mismo sucede cuando los seres humanos, según su

Para eso, examina las relaciones que se dan entre las cosas finitas existentes. El alma humana establece relaciones con las cosas de acuerdo con dos fines: el conocimiento teórico y el disfrute estético. En vistas al primero, ordena las cosas finitas. En vistas al segundo, conecta y une unas con otras.

[15] Tanto la relación de conocimiento como la relación de disfrute estético implican que lo infinito que se encuentra en la mente, la existencia y la perfección en tanto tales, se adecúe a la naturaleza limitada de la mente humana. Se trata de una idea análoga a la posición spinoziana según la cual el alma humana, cuando percibe o concibe una cosa, puede verse como Dios o la sustancia percibiendo o concibiendo una cosa en tanto constituye la esencia de esa alma particular (cf. E II, 11, cor.).

[16] *Vollständige Dasein.*

capacidad, se han construido una totalidad, tan rica o tan pobre como se quiera, a partir de las cosas conectadas entre sí, y de este modo han cerrado el círculo.[17] Considerarán aquello que les es más cómodo de pensar, en lo que pueden encontrar un goce, como lo más cierto y lo más seguro; y se notará que, la mayoría de las veces, aquello que no se ofrece tan fácilmente y que requiere más conexiones de lo divino y de lo humano para ser abarcado y reconocido es contemplado con una tranquila compasión y en cada oportunidad les hace reconocer, con obstinada humildad, que se ha encontrado en la verdad una seguridad que se eleva por encima de toda prueba y entendimiento. No les es posible celebrar lo suficiente su envidiable tranquilidad y alegría interior, y no pueden sino señalar esta felicidad como el fin final. Pero dado que no se encuentran en condiciones ni de descubrir con claridad qué camino los ha conducido a esta convicción ni cuál es exactamente su fundamento, sino que hablan meramente de la certeza como certeza, aquellos que están ávidos de aprenderlo encuentran poco consuelo en ellos. Pues deben escuchar continuamente que el ánimo debe volverse siempre más y más simple, para deshacerse de todas las relaciones diversas y confusas, y solo así se puede encontrar con mayor seguridad la felicidad, que es en realidad un regalo voluntario y un don especial de Dios.[18]

Ahora bien, según nuestro modo de pensar, no estamos dispuestos a denominar don a esa limitación, porque una carencia no puede ser considerada como un don. Preferimos contemplarla como una gracia de la naturaleza,

[17] Goethe expone a continuación una crítica al elitismo de la creencia inmediata fundada en una experiencia interior que no puede ser comunicada y que se pretende superior a toda prueba y a toda demostración.

[18] La felicidad, según la posición que Goethe critica y que, podría pensarse, es la de Jacobi, consistiría en renunciar a todo conocimiento de las cosas, consistiría en vaciarse de los conceptos. Y esto, sin embargo, tampoco garantizaría la felicidad, en la medida en que ella es un regalo de la voluntad de Dios.

pues, ya que /10/ el ser humano se encuentra mayormente en condiciones de formar conceptos incompletos, ella le ha provisto una satisfacción[19] semejante en su estrechez.[20]

[19] *Zufriedenheit.*

[20] Se trataría de una gracia de la naturaleza porque la carencia de conocimiento brindaría al ser humano una satisfacción acorde a la imperfección de su conocimiento. Sin embargo, esto no es para Goethe un don, ni tampoco la verdadera felicidad. El camino para el acceso a Dios, en la medida en que es el ser originario, el principio de vida, no consiste para él en una renuncia al conocimiento sino, al contrario, en la investigación racional de la naturaleza. El ser viviente infinito que es la causa y el fundamento de todo lo demás se encuentra en las cosas limitadas, pues estas existen en él y participan de él. Goethe, al igual que Spinoza, parece afirmar que el camino hacia la felicidad es el *conocimiento de la naturaleza* y el disfrute que ella provee.

JOHANN GOTTFRIED HERDER

DIOS. ALGUNAS CONVERSACIONES[1]

(EXTRACTOS)

/129/ CUARTO DIÁLOGO[2]

Philolaus: —Aquí le devuelvo su pequeño libro y le expreso mi agradecimiento.[3] Es como si uno escuchara hablar a Lessing, aun cuando únicamente pronuncia algunas sílabas. Acerca de nuestro tema, sin embargo, me hubiese gustado oírlo hablar un poco más; no lo voy a negar.

Theophron: —A mí también. ¿Qué opina acerca de lo poco que dice?

[1] Texto original: *Gott. Einige Gespräche*, Gotha, Karl Wilhelm Ettinger, 1787. Traduzco siguiendo la edición canónica: Herder, J. G., *Sämtliche Werke*, 33 tomos, editado por B. Suphan y otros, Berlín, Weidemannsche Buchhandlugn, 1877-1913, t. XVI, pp. 401-580. Entre barras se ofrece la paginación de la primera edición, que es también indicada en la edición de Suphan. En 1800 Herder publicó una segunda versión de este texto, con ciertas variaciones y un título más extenso: *Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System: nebst Shaftesburi's Naturhymnus* [*Dios. Algunas conversaciones acerca del sistema de Spinoza, con el Himno a la naturaleza de Shaftesbury*], Gotha, Karl Wilhelm Ettinger, 1800. Existe una traducción al inglés de esta obra: Herder, J. G., *God. Some conversations*, traducción, introducción y notas de F. H. Burkhardt, Nueva York, Veritas Press, 1940. También existe una traducción al francés de una selección de esta obra en Tavoillot, P.-H., *Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*, Paris, CERF, 1996. Ambas fueron tenidas en cuenta. Lamentablemente, Tavoillot confunde las dos ediciones del texto e introduce los cambios realizados a la segunda edición como si se tratara de la primera.

[2] Acerca del contenido de los tres diálogos anteriores, véase el estudio preliminar de este libro.

[3] Se refiere al libro de Jacobi, *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn*, publicado en septiembre de 1785 (Jacobi, F. H., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, Gottlieb Löwe, 1785. Segunda edición: 1789. Tercera edición: 1819 en JW IV 1 y IV 2).

Gott.

Αν γνῶς τί ἐςι Θεὸς, ἡδίων ἔςῃ.

Einige Gespräche

von

J. G. Herder.

Gotha,
bei Karl Wilhelm Ettinger
1787.

Philolaus: —Es demasiado poco como para juzgarlo y, por otra parte, demasiado fragmentario; y es cierto que uno encuentra aquí y allá el modo de expresarse de Lessing, quizás demasiado drásticamente. Si usted no tiene ninguna objeción, voy a retomar sus palabras y expresar mi opinión al respecto sin ninguna arrogancia.

Theophron: —Hágalo. De este modo, usted se transforma en el comentarista de un autor que ya no puede explicarnos sus pensamientos.

/130/ Philolaus: —"Los conceptos ortodoxos de la divinidad ya no son para mí; no puedo gozar de ellos".* Yo tampoco, luego de que las piedras del escándalo me han sido retiradas de Spinoza. El ser despreocupado que se sienta fuera del mundo y se contempla a sí mismo tal como se ha contemplado desde toda la eternidad, aun antes de haber terminado con el plan del mundo, no es para mí. Para usted, Theophron, tampoco.

Theophron: —Pero no entiendo, Philolaus, por qué Lessing denomina conceptos ortodoxos a los fantasmas de este Dios aburrido y apático. No tiene la consistencia de un concepto ni tampoco ha sido la opinión de filósofos ortodoxos, es decir, de ciertos filósofos que eran capaces de conceptos más claros. Un Dios semejante puede encontrarse en la ortodoxia de los hindúes, cuyo dios Jagrenat ha estado sentado con los brazos cruzados sobre su panza desde hace muchos milenios y /131/ goza de ese bienestar. Otro de sus dioses se encuentra adormecido desde la eternidad: su cabeza descansa en el regazo de una de sus mujeres, que la acaricia, sus pies en el regazo de otra, que acaricia las plantas de sus pies. Incesantemente, fluye en él un mar de azúcar y leche. Él lo disfruta y descansa en una somnolienta contemplación de sí mismo. ¡Los dioses de los hindúes son verdaderamente ortodoxos! Pero no veo por qué el nuestro debe ser un Jagrenat o un Visnú.

* *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, p. 12. [Nota de MJS: Herder cita a lo largo de todo este capítulo la primera edición de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* de Jacobi, sin repetir el título del libro.]

Philolaus: —Sin embargo, usted mismo ha reconocido que muchos de nuestros filósofos populares han motivado esta clase de representaciones hindúes o, al menos, que algunos de ellos no las han combatido con suficiente seriedad. Continúo leyendo lo que dice Lessing: "*¡En kai pan!* (Uno y todo). Es todo lo que sé".* Y yo también. Solo hubiese querido escuchar directamente del alma de Lessing /132/ de qué manera él concebía la unión entre estas dos palabras, las más grandes que nuestro lenguaje es capaz de expresar. También el mundo es un *uno*; también la divinidad es un *todo*. Lessing mismo sintió que con esto todavía no había dicho nada determinado. Por eso quiso precisar su pensamiento, pero incluso su explicación no es tan exhaustiva como yo hubiese querido. Veo el respeto de Lessing frente a la filosofía de Spinoza. Pero ya que él, al igual que nosotros, estaba interesado únicamente en el espíritu del spinozismo ("me refiero", dice, "a aquel que se ha encarnado en Spinoza mismo");** y ya que, como él dice, su credo "no se encuentra en ningún libro" y únicamente se permitiría considerarse un seguidor de alguien bajo una condición que, en realidad, se destruye a sí misma,*** creemos que estas y otras señales y, ciertamente, toda la manera de pensar de Lessing son garantía suficiente de que él no adoptó como su sistema propio un tosco /133/ uno-y-todo, que tampoco es el sistema de Spinoza. Fue exactamente en este punto que surgió mi deseo de saber cómo había concebido Lessing el espíritu que se ha encarnado en Spinoza mismo y cómo se lo había apropiado. Y exactamente aquí, debo admitirlo, mi deseo no fue satisfecho. Lessing escucha hablar acerca de una causa inteligente *personal* del mundo y se alegra, de acuerdo con su carácter, de pensar que escuchará algo totalmente nuevo.**** El

* Página 12.

** Página 14.

*** Página 12. [Nota de MJS: En la segunda edición de este texto, Herder cita el pasaje al que hace referencia, con sus propios comentarios: "'Si he de invocar un nombre, no conozco ningún otro'. (¡Si! ¡he de! ¡no conozco!) 'Puede ser; y sin embargo, ¿conoce usted algo mejor?'"]

**** Página 17.

entendimiento de Lessing jamás podría dudar del entendimiento de Dios. Su curiosidad era, pues, acerca de la causa personal del mundo y acerca de esto, naturalmente, no iba a escuchar nada nuevo. La expresión *persona*,[4] incluso cuando es usada por los teólogos que jamás la oponen al mundo sino que la consideran solamente como una distinción en la naturaleza de Dios, es, tal como ellos mismos dicen, meramente antropomórfica. De modo que, acerca de esto, /134/ no se podía establecer nada filosóficamente.

"Lessing continúa hablando acerca de la libertad de la voluntad. "Por mi parte", dice, "yo no anhelo una voluntad libre. [...] permanezco un luterano honesto y sostengo 'el error más bestial que humano, y la blasfemia, de que no existe ninguna voluntad libre', con lo cual también el espíritu *claro y puro* de su Spinoza podría declararse de acuerdo".* Así bromea con las palabras de la Dieta de Augsburgo[5] y, al hacer referencia al espíritu claro y puro de Spinoza, explica en qué sentido él entiende que la voluntad de los seres humanos no es libre. No conozco ningún otro filósofo que haya expuesto con más profundidad la servidumbre de la voluntad humana ni que haya determinado su libertad de un modo más magnífico que Spinoza.[6] El ser humano tiene como objetivo de su libertad nada menos que la libertad de Dios mismo. A través de una especie de necesidad /135/ interior, esto es, a través de ideas adecuadas que únicamente nos pueden proporcionar el conocimiento y el amor de Dios, podemos transformamos en dueños de nuestras pasiones, de nuestro destino. Spinoza demuestra detenidamente que cuando se confunde la libertad con el libre arbitrio tonto y ciego, el ser humano merece el elevado nombre

[4] *Person*.

* Página 19. [Nota de MJS: cf. pp. 19 y 30.]

[5] Véase en esta edición la nota 53 al texto de Jacobi, *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn*.

[6] Spinoza define *libre* como "aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar". Ser libre se opone a ser *compelida*: una cosa es compelida cuando "es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera" (E I, def. 7).

de la libertad tan poco como Dios mismo. Por el contrario, pertenece a la perfección de la naturaleza de Dios que él no sea libre de esta manera, que no conozca un arbitrio ciego; al igual que pertenece a la perfección de su obra que un tonto arbitrio semejante sea desterrado de toda la creación. Sería, para tomar la expresión de la Dieta de Augsburgo, una laguna blasfema en la creación y, para cada creatura que la poseyera, una desgracia destrozadora. Es, pues, una suerte que [el libre arbitrio] sea una contradicción en sí mismo y, por lo tanto, un claro absurdo. Usted comparte esta opinión, ¿no es cierto, Theophron?

/136/ Theophron: —Sí, exactamente. Pero ¿qué dice Lessing acerca del pensamiento de Dios? Me parece que allí he encontrado algo nuevo.

Philolaus: —Aquí está el pasaje: "Es uno de los prejuicios de los seres humanos creer que el pensamiento es lo primero y lo más noble y querer derivarlo todo de él. Pues ciertamente todo, incluidas las representaciones, depende de principios más elevados. Extensión, movimiento y pensamiento se encuentran, como es evidente, fundados en una fuerza superior, que se encuentran muy lejos de agotar. Esta fuerza debe ser infinitamente más excelente que este o aquel efecto. Y, de este modo, también puede existir para ella una especie de goce que no solo supera todos los conceptos, sino que reside por completo *fuera* del concepto. El hecho de que nosotros seamos incapaces de pensarlo no anula su posibilidad."* ¿Qué opina usted de este pasaje, Theophron?

/137/ Theophron: —Yo quería saber qué pensaba usted acerca de esto.

Philolaus: —Entonces debo admitir que me esfuerzo en vano por sacar de allí algo concreto. Con gusto admito que pertenece a los prejuicios humanos el hecho de considerar que el pensamiento es lo primero y lo más noble y querer derivarlo todo de él. No conocemos nada más elevado en su género que el pensamiento. Lessing mismo no ha podido

* Páginas 19-20.

descubrir nada más elevado. Poder derivarlo todo a partir de él ha sido, hasta ahora, un intento inútil, pues sigue siendo todavía un enigma de qué manera la gravedad, el movimiento y todas las otras miles de fuerzas activas del universo se relacionan con el pensamiento.[7] Sabemos que el pensamiento actúa sobre muchas otras fuerzas subordinadas a él, aun si no logramos comprender de qué tipo es esa actividad. Pero ¿quién es capaz de decirnos en qué fuerza superior están fundados el pensamiento, el movimiento y todas las fuerzas de la naturaleza (a las cuales, /138/ como hemos visto, no pertenece la extensión)?[8] Lessing mismo dice únicamente que *puede* haber una fuerza semejante, pero reconoce que no estamos en condiciones de pensar nada acerca de ella.

Theophron: —Me parece que en este punto Lessing ha dicho demasiado. ¿Qué sucedería si le nombro no una *fuerza* superior sino el *concepto real* en el cual todas estas

[7] Herder expone su concepción de las fuerzas sustanciales, orgánicas o activas en el segundo diálogo de esta obra, al examinar la doctrina spinoziana de los atributos, que él considera inaceptable. Inspirado por el físico Ruder Josip Boscovich (1711-1787), quien, a partir de los avances de Newton y Leibniz, desarrolló la noción de "átomos inmateriales" o "puntos de fuerza", Herder afirma que el concepto de fuerza es el concepto intermedio entre espíritu y materia. De modo que reinterpreta la sustancia spinoziana como un ser que se expresa en fuerzas infinitas de infinitas maneras. Dice Herder: "El mundo no adquiere su unidad ni a través del espacio y el tiempo ni por la mera agrupación exterior de las cosas; sino que la adquiere a través de su propio ser, por el *principium* de su existencia misma, pues en todo el mundo, pero profundamente conectadas entre sí, actúan únicamente fuerzas orgánicas. En el mundo que nosotros conocemos, la facultad de pensar ocupa el primer puesto; a ella la siguen millones de otras facultades de afección y fuerzas eficientes. Pero Él, lo absolutamente independiente, es fuerza en el sentido más elevado y propio de la palabra, es decir, es la fuerza originaria de todas las fuerzas, órgano de todos los órganos. Sin Él, nada de todo esto es pensable, sin Él ninguna de las fuerzas actúa, y todas las fuerzas íntimamente conectadas lo expresan en cada limitación, forma y aparición; lo expresan a Él, que es lo absolutamente independiente, la fuerza originaria y total, a través de la cual ellas mismas existen y actúan" (Herder, J. G., *Dios. Algunas conversaciones*, *op. cit.*, pp. 62-63).

[8] Herder ha abordado este tema en el segundo diálogo de *Dios*. Al respecto, véase el estudio preliminar de este libro.

fuerzas se encuentran fundadas y que, además, no es agotado por todas ellas en conjunto? Tiene todos los atributos que Lessing exige de su fuerza desconocida: es infinitamente más excelente que cada efecto individual de una fuerza individual y realmente brinda una especie de goce que no solo supera todos los conceptos, sino que reside por completo *sobre* (no *fuera*) de todo concepto y es *anterior* a cada concepto ya que todo concepto lo presupone y descansa sobre él.[9]

Philolaus: —¿Y cuál es este concepto?

/139/ Theophron: —*La existencia*.[10] Fíjese que Lessing se quedó a mitad de camino con Spinoza. De lo contrario, hubiese desarrollado este concepto que nuestro filósofo expone suficientemente como el fundamento y la quintaesencia[11] de toda fuerza. La existencia es más excelente que cada uno de sus efectos. Hay un goce que no solo supera los conceptos singulares, sino que no puede ser comparado con ellos, pues la fuerza de representación es solo una de sus fuerzas, a la cual muchas otras fuerzas obedecen. Así es en los seres humanos. Debe ser igual para todos los seres limitados. ¿Y en el caso de Dios?

Philolaus: —En la existencia de Dios se encuentra de manera más elevada aquello que Lessing dice acerca de esta fuerza superior que debe superar todo pensamiento. Su existencia es el fundamento originario[12] de toda la realidad, la quintaesencia[13] de toda fuerza, un goce que supera todo concepto.

/140/ Theophron: —¿Pero que también se encuentra fuera de todo concepto? Ve usted que Lessing no ha desenredado completamente el ovillo de las ideas spinozistas. La fuerza superior debe conocerse a sí misma; de lo contrario

[9] Herder interpreta la posición de Lessing según su propia posición. Jacobi criticará este pasaje en el apéndice V, incluido en la segunda edición de sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* (1789), que se incluye más adelante en este libro.

[10] *Das Dasein*.

[11] *Inbegriff*.

[12] *Urgrund*.

[13] *Inbegriff*.

sería un poder ciego que claramente sería superado por un poder pensante y, por lo tanto, no sería Dios.

Philolaus: —"Pero estaba lejos de considerar nuestra miserable manera de actuar según propósitos como el proceder más elevado y de situar el pensamiento en lo más alto".*

Theophron: —Luego de la existencia en tanto que fundamento de toda fuerza, el pensamiento es también para él lo más elevado. Solo que se encuentra lejos de atribuir a lo infinito *maneras de representar*** limitadas, conocimientos *a posteriori*, deliberaciones erróneas, propósitos arbitrarios. Esto es precisamente lo que constituye la excelencia de su sistema.

/141/ Philolaus: —Lessing pregunta más adelante a su amigo:*** "¿qué clase de representaciones le atribuye usted a su divinidad personal y extramundana? ¿Representaciones al estilo de las de Leibniz?". Y admite temer que este último fue en su corazón un spinozista.****

Theophron: —Qué ha sido Leibniz en su corazón, no lo sé. Pero su *Teodicea* muestra que ante el mundo no quiso serlo. Es más, prefirió inclinarse por el antropomorfismo de una elección divina luego de una deliberación, de una elección de lo mejor entre muchos peores según las conveniencias. Todo esto para evitar la necesidad spinozista, /142/ a la cual opuso la cautelosa expresión de una necesidad *moral*.[14]

* Página 20.

** *Vorstellungsarten*.

*** Página 21.

**** En caso de que este temor de Lessing basado en un rumor malicioso acerca de una carta de Leibniz a Pfaff acerca de su *Teodicea* fuese perturbador, léase lo que se dice al respecto en el prefacio de Duten a la primera parte de las *Obras* de Leibniz. Se estará, seguramente, de acuerdo con la posición de Bulfinger, según quien Lessing respondió a Pfaff a la manera de Pfaff. [Nota de MJS: Herder se refiere a Ludovicus Duten, editor de Leibniz, G. W., *Opera omnia*, 6 tomos, Ginebra, 1768; y autor del "Praefatio generalis" que aparece en el primer tomo. La discusión a la que se alude remite al modo en que está escrita la *Teodicea*.]

[14] Véase Leibniz, G. W., *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Nouvelle édition augmentée*

Philolaus: —Me pregunto cómo ese hombre sagaz pudo haberse contentado con esta solución.

Theophron: —Era una buena solución, Philolaus. Era el punto intermedio entre el escepticismo de Bayle y el duro sistema de Spinoza, por el cual Leibniz creyó que podía deslizarse. En todo caso, eso es lo que hizo con gran arte. Pero Bayle y Spinoza ya no estaban vivos y ninguno de los dos se hubiese considerado completamente vencido.

Philolaus: —"Los conceptos leibnizianos de la verdad", continúa diciendo Lessing,* "estaban constituidos de tal modo que él no podía soportarlo cuando se les ponía límites demasiado estrechos. De esta manera de pensar fluyeron muchas de sus afirmaciones /143/ y con frecuencia es difícil, incluso para los espíritus más sagaces, descubrir cuál fue su auténtica opinión. Es por esto que lo tengo en tan alta estima, esto es, a causa de esta gran manera de pensar, y no por esta o aquella opinión que aparentaba sostener o que efectivamente sostuvo".

Theophron: —¡Excelente! ¡Excelente! Únicamente un espíritu pequeño que lleva consigo su docena de cajitas con palabras[15] bellamente decoradas, no solo como sus mercancías sino como si se tratase de un monopolio, no puede comprender que otros comerciantes venden otras cajitas. Para el verdadero filósofo, estos recipientes tienen muy poca importancia, pues él mira para ver lo que hay dentro y lo que podría servirle. ¿No piensa usted lo mismo, Philolaus? ¿Podría usted enfrentarse con alguien a causa de su doctrina metafísica y pelearse con él?

Philolaus: —Yo no. Spinoza me ha enseñado que mientras más perfectos son nuestros conceptos, /144/ tanto más se aplacan nuestros afectos, tanto más gustosamente

de l'histoire de la vie et des ouvrages de l'auteur par le Chevalier de Jaucourt, t. 2, Lausanne, 1760; en castellano: Leibniz, G. W., *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, traducción de P. Azcárate, Buenos Aires, Claridad, 1946, §§ 2, 158, 160, 168.

* Página 21.

[15] *Wortschächtelchen*.

se unen los ánimos humanos en la verdad claramente conocida.[16] Pues únicamente hay una razón, solo una verdad. En Leibniz, en cambio, no puedo evitar que a menudo me parezca *demasiado* flexible, *demasiado* rico en hipótesis. Su manera consiste en acercarse a todo, con el fin de poder utilizarlo para sí.

Theophron: —No diga eso, amigo mío. Él sabía muy bien lo que pensaba e incluso se aferró a algunas de sus vestiduras e hipótesis con más firmeza de la que hubiese debido. Inesperadamente retorna y permanece fiel a ellas, como en su correspondencia con Clarke, Hartsoeker y otros;[17] o bien prepara las opiniones de su oponente según las suyas propias y es cortés.

Philolaus: —Quién sabe a qué cabalista quería adecuar sus ideas, /145/ cuando, tal como señala Lessing, dice acerca de Dios: "que se encuentra en una perpetua expansión y contracción, y que en esto consiste la creación y la conservación del mundo".[18] Me sorprende que a Lessing le haya gustado esta encarnación monstruosa.

Theophron: —Este pasaje de Leibniz todavía me es desconocido. Pero que Lessing se divierta... ¿con qué se divierte uno, amigo mío, en la discusión? Con lo grotesco, primero y sobre todo. Me habría dado pena si Lessing hubiera confundido esta forma de pensar con el sistema de Spinoza. Al menos sería un signo de que todavía no se había librado de esa confusión de conceptos según la cual la extensión es un atributo de Dios, etc., y, por lo tanto, de que no tenía del todo clara la filosofía de Spinoza. De aquel que pueda explicar la creación y la conservación de las cosas mediante una perpetua expansión y contracción de

[16] Véase especialmente E IV y V.

[17] Véase la correspondencia entre Leibniz y Samuel Clarke (1675-1729) en Gerhardt VII, pp. 347 y ss. y la correspondencia entre Leibniz y Nikolaus Hartsoeker (1656-1725) en Gerhardt III, pp. 485 y ss.

[18] Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, *op. cit.*, p. 22. Jacobi indica, en el apéndice VII a la segunda edición de sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, que se trata de un pasaje traducido libremente de una carta de Leibniz a Bourguet. Véase más adelante la nota de Jacobi en su apéndice VII, p. 412.

Dios, /146/ quisiera yo también recibir una explicación, como dice Lessing,* "de modo natural". Por el momento, no veo en ella nada más que una grosera materialización de Dios al estilo de los cabalistas, con la cual no puedo hacer nada.

Philolaus: —Y, sin embargo, Spinoza extrajo su sistema en gran medida de la Cábala judía.[19]

Theophron: —¡Por el amor de la Cábala! Amigo, dejemos esto de lado por un momento y terminemos con el diálogo de Lessing.

Philolaus: —Ha concluido. Esta vez hemos aprendido poco de Lessing.

Theophron: —Y, sin embargo, no me parece mal que este diálogo haya sido escrito y dado a conocer por su amigo de una manera tan imparcial. No puede perjudicar al difunto que se lo considere como un sectario moderado. Al contrario, nos agrada ver que Spinoza no haya pasado inadvertido a un pensador tan distinguido /147/ como Lessing y pensar cuánto podría haber extraído de él si hubiese tenido el tiempo y la dedicación de examinarlo e investigarlo más de cerca.[20] En el libro de su amigo[21] seguramente habrá encontrado también muchas cosas verdaderas y bellas, dichas con bella valentía.

Philolaus: —¡Ciertamente! Sin embargo, debo reconocer con la misma sinceridad, Theophron, que puedo aceptar tan poco como Lessing su divinidad personal, supra y extra-

* Página 34.

[19] La cuestión de la relación entre el spinozismo y la Cábala, que, como ya se mencionó, constituía uno de los lugares comunes de la recepción de Spinoza en Alemania durante el siglo XVIII, será retomada por Herder al final de este diálogo.

[20] Herder no condena la publicación de la conversación entre Lessing y Jacobi. Tampoco cree que la confesión de spinozismo por parte de Lessing ponga su reputación en peligro, sino al contrario: dada su propia afinidad con el pensamiento spinoziano, el hecho de que Lessing se reconozca, aunque sin dar demasiadas explicaciones, dispuesto a aceptar muchos de sus puntos de vista, es algo que agrada a Herder.

[21] Jacobi.

mundana. Dios no es el mundo y el mundo no es Dios, esto es cierto.[22] Pero con decir el *extramundana* y *supramundana* no se logra gran cosa. Cuando se habla acerca de Dios, hay que olvidarse de todos los ídolos del espacio y el tiempo. De lo contrario, nuestro mejor esfuerzo será en vano.

En segundo lugar, tampoco puedo entender que Jacobi no coincida /148/ con la concepción que tengo ahora del sistema de Spinoza y acerca de la cual nos hemos puesto de acuerdo punto por punto. También he tomado en mis manos las *Horas matinales* de Mendelssohn[23] y vi que estábamos bastante de acuerdo acerca del hecho histórico de en qué consistía realmente el sistema de Spinoza. Por lo tanto, comprende usted fácilmente, no puedo estar de acuerdo con las siguientes conclusiones:* "Spinozismo es ateísmo; la filosofía leibniz-wolffiana no es menos fatalista que la spinozista; todos los caminos de la demostración conducen al fatalismo", etcétera. Pues estoy convencido de que el spinozismo, tal como Spinoza mismo lo pensaba, no es un ateísmo y que la necesidad leibniz-wolffiana no coincide con la de Spinoza, según las duras expresiones de este. Por lo tanto, me parece que no deberíamos dejarnos asustar por la palabra *fatalismo* más que por cualquier otra palabra. Hay un destino[24] ciego /149/ y uno que ve, un destino hindú, mahometano y cristiano.** El último se funda en un concepto inmutable de poder, sabiduría y bien supremos. Así pues, no puede sino ser el objetivo de toda

[22] Herder rechaza la posición panteísta en sentido estricto que sostiene la identificación de Dios y el mundo, pero también rechaza la noción de una divinidad que existe fuera del universo producido por él. Al respecto, véase el segundo diálogo.

[23] Mendelssohn, M., *Horas matinales o lecciones acerca de la existencia de Dios* [*Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*], Berlín, Christian Friedrich Voss, 1786.

* Páginas 170 y 172. [Nota de MJS: Herder continúa haciendo referencia a las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* de Jacobi.]

[24] *Schicksal.*

** Acerca de todo esto, Leibniz se defiende frente a Clarke. [Nota de MJS: Véase la correspondencia entre Leibniz y Samuel Clarke en Gerhardt VII.]

verdadera demostración, pues lo arbitrario jamás puede ser demostrado.[25]

Theophron: —¿Pero qué dice usted acerca de su afirmación de que "el elemento de todo conocimiento y de toda actividad humana es la creencia"?*

Philolaus: —Desearía que hubiese explicado más claramente este punto. En este momento, temo que será muy malinterpretado. Su principio del conocimiento y de la actividad humana, evidentemente, es por un lado, *la regla interna del pensamiento* o, si usted quiere, el sentido interno, y, por el otro lado, /150/ todos los sentidos exteriores utilizados correctamente, es decir, *la regla de la experiencia*. Ahora bien, creencia es sencillamente cuando uno confía en los sentidos o en la razón. Solo que la expresión en los filósofos alemanes es bastante poco común. Ahora bien, la *creencia en el testimonio de otro*, o incluso *en el testimonio de la tradición*, quizás *en una leyenda anónima*, es algo completamente diferente de aquello y su valor debe ser determinado según otras reglas (reglas de las cuales no quisiera dejar afuera a la razón).[26]

Theophron: —Muy bien, Philolaus. Pero me da pena que usted se haya aferrado y se haya quedado en las palabras de nuestro autor (que, según la expresión de Haller,[27]

[25] Herder niega que el spinozismo sea un fatalismo que anula la libertad humana, pero, tal como quedó claro a partir de las primeras páginas de este diálogo, tampoco acepta la idea de un libre arbitrio que se abstrae de toda necesidad. La referencia al destino cristiano remite al hecho de que, según Herder, los actos divinos jamás son contingentes sino que son siempre necesarios, pero esta necesidad depende de su propia esencia, de su inteligencia y suprema bondad.

* Página 172.

[26] Herder distingue aquí entre la creencia y la creencia en el testimonio de otro. La primera noción de creencia, podría decirse en sentido estricto, significa sencillamente aceptar los datos de la razón, que conoce según la regla interna del pensamiento, o de los sentidos, que conocen según la regla interna de la experiencia. La segunda noción, que se relaciona con el hecho de aceptar algo que otro transmite o que se transmite mediante leyendas y tradiciones anónimas, debe siempre recurrir al criterio racional para ser aceptada o negada.

[27] Albrecht von Haller (1708-1777), médico, botánico y poeta suizo. Herder cita un poema suyo en este mismo libro.

son *los vestidos del sentido*), pues la verdad que él quiere establecer con estas expresiones me sigue pareciendo, si la examino imparcialmente, muy aceptable.[28] Usted habrá encontrado que también en su conversación con Lessing concluye que el sutil razonar no constituye toda la esencia, /151/ ni toda la condición del ser humano. La sustancia, la existencia se encuentran en el fundamento de todo, incluso de las fuerzas más nobles de nuestra naturaleza. Esto no puede ser resuelto en el raciocinar puro,[29] ni puede tampoco ser demostrado. Sin la existencia y sin una serie de existencias, el ser humano no pensaría como piensa. Por lo tanto, la existencia, el objetivo de sus pensamientos, no debe consistir en soñar quimeras ni en jugar con conceptos aparentes y palabras ilusorias como si se tratara de una realidad hecha por uno mismo, sino que, tal como él mismo lo dice, el objetivo del pensamiento humano debe ser "revelar la existencia",[30] tomarla como algo dado o, según sus propias palabras, como una revelación de Dios, sobre la cual y detrás de la cual uno no puede elevarse jamás.[31] Así pues, hay que depurar y aguzar nuestro sentido interno mediante el amor a la verdad, el orden y la coherencia en el pensamiento y renunciar a todas las relaciones arbitrarias, a todos los conceptos ilusorios, carentes de existencia, es decir, seres /152/ inexistentes, inertes, muertos. En cambio, hay que conocer *lo que existe*, hay que conocerlo tal *como existe*, según sus atributos y relaciones. Únicamente un conocimiento como este, unido al sentimiento interior de la verdad, es verdadero. Solo esto ilumina el espíritu, forma el corazón, trae orden y medida a todos los asuntos de nuestra vida. Pues al contrario, aquella cavilación metafísica que no presupone ninguna existencia exterior ni ninguna regla interior de la

[28] Herder pasa a explicitar algunos puntos de la posición de Jacobi que él considera valiosos. Para ello, parafrasea lo que Jacobi afirma en sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*.

[29] *Vernünftelei*.

[30] Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, *op. cit.*, p. 31.

[31] Cf. *ibid*, pp. 162 y ss.

verdad, vuelve desierta la mente y vacío el corazón.[32] ¿No se encuentra usted también completamente convencido de este principio del pensamiento?

Philolaus: —Ningún filósofo dudará jamás de ello.

Theophron: —En la teoría no, pero quizás muchos de ellos sí dudarán de él en la práctica. Sin embargo, me parece que no se haría justicia al autor franco y sincero si se pretendiera ver en esta regla un principio opuesto a la filosofía de Mendelssohn.

/153/ "Mendelssohn fue un filósofo tan esclarecido y tan sereno que podría desear muchos más como él para nuestra patria. Como Leibniz, Wolff, Shaftesbury, Lessing, Kästner y como todo filósofo que amerita este nombre, amaba determinadas ideas que se esforzó por diferenciar cuidadosamente de las intuiciones de la nada, de los fantasmas vacíos de una imaginación que especula ociosamente. El conocimiento humano sin experiencia y previo a toda experiencia, la intuición sensible sin sensación y previa a toda sensación de un objeto, ordenada según formas implantadas en la facultad de pensar que no han sido implantadas por nadie, eran absurdos para él, al igual que deben serlo para cualquier pensador sensato.[33] Así pues, acerca de este principio están de acuerdo Mendelssohn, Jacobi y, podría decir, todo aquel /154/ que perciba su propia existencia. Yo al menos, amigo mío, me siento tan debilitado por esas filosofías que juegan con ese tipo de palabras simbólicas sin objetos que debo apresurarme a regresar a la naturaleza, a la existencia, para recuperar la certeza interior de que estoy vivo. También nosotros, querido Philolaus, hemos debido utilizar a menudo en nuestra conversación el nombre de Dios como un mero símbolo. ¿Qué le parece si la interrumpimos por un instante

[32] Herder reconoce a Jacobi el mérito de haberse opuesto a la filosofía que únicamente transita conceptos metafísicos ilusorios, quimeras construidas por una razón que se ha desligado totalmente de lo auténticamente existente. Sin embargo, la existencia que Jacobi únicamente considera que puede descubrirse mediante la revelación será también para Herder accesible mediante la razón.

[33] La crítica apunta a Kant y a sus formas puras de la sensibilidad, el espacio y el tiempo.

y usted me cantara, con su forma tan llena de sentimiento, una suave canción o un himno, para que nuestras almas vuelvan a fortalecerse?

Philolaus: —Eso mismo deseo.[34]

"¡Alabad al poderoso, al misericordioso Señor,
su universo, su todo!
Vuestro sol brilla por su nombre.
Vuestra Tierra canta su alabanza.

"¡Que el eco lo alabe a él y a la naturaleza,
que le cante un alegre concierto!
Y tú, el Señor de la Tierra, oh, ser humano,
fúndete por completo en la armonía.

/155/ "Él te ha favorecido a ti más que a todo lo demás:
te ha dado un espíritu
que penetra en la construcción de la totalidad e investiga
los engranajes de la naturaleza.

"Elévalo hasta tu bienaventuranza.
Él no necesita ninguna alabanza para ser feliz.
Las bajas inclinaciones y los vicios desaparecen
cuando te enlazas con él.

"Que el sol no salga jamás de la marea roja,
y que jamás se oculte en ella,

[34] Herder incluye aquí un poema de Ewald Christian von Kleist (1715-1759), "Lobt den gewaltigen, den gnädgen Herrn...". Traduzco el poema atendiendo principalmente a su contenido, a su sentido. Lo interesante, y relevante para la discusión que aquí se mantiene, es que, inmediatamente después de aceptar la posición defendida por Jacobi, según la cual la verdadera filosofía debe *descubrir la existencia*, que Jacobi remite a una revelación divina, Herder introduce un poema que canta la alabanza a un Dios presente en los fenómenos naturales y que consiste en un llamado a la investigación científica de la naturaleza. Según el poema de Von Kleist, el don más preciado que Dios ha concedido al ser humano, aquel que le garantiza su felicidad, es "el espíritu", el cual "penetra en la construcción de la totalidad e investiga los engranajes de la naturaleza".

hasta que tú no hayas unido tu voz
con la voz de la naturaleza.

"Alábalo en la lluvia y en tiempos de sequía,
cuando brilla el sol y durante la tormenta,
cuando nieva, cuando el hielo forma puentes sobre el agua
y cuando la tierra reverdece.

"En las inundaciones, durante la guerra y la peste,
confía en él y cántale alabanzas.
/156/ Él cuida de ti, pues creó para la felicidad
al género humano.

"¡Y cuán amorosamente cuida también de mí!
En vez de fama y riquezas,
me dio la fuerza de conocer la verdad,
y amigos y música de cuerdas.

"¡Consérvame, oh Señor, lo que me has dado!
Más no necesito para ser feliz.
De lo contrario, impotente, con sagrados
estremecimientos,
te alabaré eternamente.

"En bosques oscuros quiero
ocuparme únicamente de Ti.
Y suspirar ruidosamente y anhelar el cielo
que se ve a través de las ramas.

"Y errar hasta la costa del mar,
y verte a Ti en cada ola,
y oírte en la tormenta, admirarte
en las pinturas.

/157/ "Encantado, quiero escalar los peñascos,
ver a través de nubes desgarradas
y buscarte durante el día, hasta que la noche
me arrulle en santos sueños.

Theophron: —Le agradezco, Philolaus, por haberme reanimado interiormente con los pensamientos de Kleist mediante su canto armonioso. Quisiera decir de la música lo que Vanini dijo de su pasto seco: "si tuviese la mala fortuna de dudar de la existencia de Dios y tuviese la música, ella sería para mí una demostración suficiente".[35]

Philolaus: —Entonces usted adhiere a una forma de pensar muy antigua, Theophron. Recientemente se ha establecido con total claridad que no puede haber ninguna demostración de la existencia de Dios.[36]

Theophron: —Y yo afirmo, por el contrario, que sin el concepto de Dios no hay ninguna razón, /158/ y mucho menos puede haber una demostración. Pues, aun sin tomar en consideración el origen de las fuerzas que piensan, actúan y trabajan, las cuales, en su enorme número, el filósofo trascendental, es decir, aquel que se eleva por sobre sí mismo, no puede negar que existen en nuestro mundo, para mí *la manera en que estas fuerzas actúan de acuerdo con su naturaleza* es prueba suficiente de Dios, es decir, de *un fundamento esencial de la verdad interior, de la armonía, de la bondad y de la perfección, que incluye en sí mismo su propia existencia.* El hecho de que haya, por ejemplo, una *verdad*, esto es, algo pensable, que esto pensable pueda ser unido *según reglas internas* y que en los incontables encadenamientos de este tipo se revele *armonía* y *orden*: esto es ya para mí la demostración más profunda de Dios.[37]

[35] Giulio Cesari Vanini (1585-1619) fue condenado a ser quemado vivo por ateísmo. Durante el proceso, arrancó un poco de pasto seco y exclamó que un manojo de hierba seca sería suficiente para convencerse de la existencia de Dios. Herder hace referencia a la figura de Vanini en el segundo diálogo, el cual concluye con una oda de este autor titulada "Acerca de Dios".

[36] Herder se refiere, sin duda, a la posición defendida en los textos de Jacobi y Wizenmann, publicados a lo largo de la Polémica del spinozismo, así como a la *Crítica de la razón pura* de Kant.

[37] Herder se evidencia como un partidario de la prueba que Kant denomina físico-teológica de Dios, que afirma, a partir de la contemplación de la obra, la existencia de un autor sabio, inteligente, que explica el orden y la armonía de lo creado.

incluso si de este modo fuese un desgraciado egoísta[38] o idealista que imagina ser el único ser pensante del mundo. Entre cada sujeto y cada /159/ predicado se encuentra un "es" o un "no es", y este "es", esta fórmula de ecuación y coincidencia entre distintos conceptos, el mero signo =, es mi demostración de Dios. Pues, para decirlo nuevamente, hay una *razón*, un encadenamiento de lo pensable en el mundo según reglas inmutables; por lo tanto, debe haber un *fundamento esencial de este encadenamiento*, aun suponiendo que únicamente existiera un ser pensante.[39] La regla de este encadenamiento no la ha concebido nadie arbitrariamente, y ningún ser pensante limitado por el espacio y el tiempo la sigue arbitrariamente. Esa regla es el fundamento de su pensamiento, como de todo pensamiento, y es en el mundo espiritual lo que la regla del equilibrio es entre los cuerpos: trae consigo su *necesidad interior*. Así pues, existe una necesidad interior semejante, es decir, una *verdad autónoma*.

/160/ Philolaus: —¿Pero dónde se encuentra esta verdad autónoma?

Theophron: —En Dios; y se encuentra también de manera derivada, objetiva o subjetivamente, en todo aquello a lo que Él le concedió realidad efectiva. Nuestros conocimientos provienen de los sentidos y de la experiencia. Así pues, primero debemos percibir, enlazar un gran número de semejanzas, extraer y purificar conceptos generales a

[38] Como se dijo antes, el término alemán *Egoist* es sinónimo de solipsista o idealista.

[39] Herder expone de este modo su noción de Dios como el encadenamiento de las verdades racionales. Contra aquellos que sostienen que es imposible demostrar la existencia del ser supremo, Herder afirma que el hecho de que exista una razón, que él identifica como la capacidad de unir cosas diferentes según una regla, es ya prueba irrefutable de la existencia de Dios. Pues, precisamente, Dios es para él el *fundamento* de la verdad, la regla misma según la cual se ejerce la facultad racional. Esta divinidad, fundamento de la verdad, la bondad, la armonía, la perfección, no se fundamenta en nada más. La verdad –que es también armonía, bondad, perfección– se revela, pues, como el principio último *autónomo* que no requiere de nada más para existir.

partir de diferencias individuales. Todo esto constituye una vía que vuelve los errores en la percepción, en la abstracción, en el enlace y la separación de los conceptos, no solo posibles, sino casi inevitables: es el destino necesario de la humanidad. Pero la *regla* según la cual percibimos, abstraemos, concluimos y enlazamos es una *regla divina*. Aun en el error mismo hemos actuado según ella y debimos actuar de acuerdo a ello, incluso si todos los objetos del pensamiento fuesen una ilusión. /161/ Considere las verdades de la geometría. Para nuestros sentidos, quizás no exista en la naturaleza ningún círculo perfecto. Si esto fuese efectivamente así, si no hubiese ningún círculo perfecto en la naturaleza, entonces el círculo matemático imaginado, con todo lo que es supuesto, abstraído y demostrado en él de acuerdo con su necesidad interior, es para mí la demostración más perfecta de una verdad divina autónoma. Este círculo me demuestra que hay en el mundo una *razón matemática* y, dado que nuestros sentidos nos impiden reconocerla y utilizarla por todas partes en la naturaleza, esta misma razón nos dice, según su esencia, que si existen seres pensantes que contemplan el mundo con sentidos más finos y que *lo piensan según esta única regla necesaria*, entonces el ser que es la causa de *mi* razón y de *toda razón* debe conocer las leyes interiores del pensamiento de la manera más eminente y no /162/ pudo sino transformar sus efectos en leyes fundamentales de la existencia. ¿Me explico con claridad, Philolaus?

Philolaus: —Perfectamente. Solo que su demostración es meramente hipotética: "si hay una razón, entonces debe haber un fundamento de ella y, más aun, un fundamento *necesario por sí mismo*, porque las leyes de la razón son por sí mismas necesarias". Veo claramente que ahora solamente hay que afirmar "pero hay una razón, por lo tanto...". Ahora bien, ¿qué sucedería si no hubiese ninguna?

Theophron: —Entonces no habría ninguna, y un filósofo que renuncia a su razón o la niega sencillamente no puede tener ninguna demostración de Dios. *Quod erat*

demonstrandum.[40] Pero tan pronto como la reconozca y se aclare qué es la razón, en ese instante, el concepto mismo de razón le provee la demostración de Dios, es decir, de *una necesidad esencial en el encadenamiento de las verdades*. Me /163/ atrevo, amigo, a decir que esta es la única demostración esencial de Dios[41] (y no puede haber una más esencial) que se repite en todas las pruebas, pero que no aparece en ningún lugar tan nítida y pura como en las leyes de nuestro entendimiento.[42]

"Por ejemplo, todas las demostraciones extraídas de la naturaleza, en las cuales percibimos las leyes necesarias del movimiento y el reposo y de la permanencia de las cosas, según una relación de sus fuerzas interiores, etcétera, establecen como fundamento la misma regla que observamos en nuestra razón en su máxima pureza, esto es: "que cada cosa es lo que es, que su esencia se basa en fuerzas, su permanencia se basa en la proporción de estas fuerzas, su actividad en las relaciones de estas mismas fuerzas con otras cosas; y que todo esto no sucede según propósitos arbitrarios, sino en virtud de las leyes interiores de la necesidad, de las cuales se siguen la permanencia y la destrucción, la combinación y la disgregación, el movimiento, el reposo /164/ y la actividad". Así pues, toda físico-teología[43] verdadera no hace sino exponer *la razón y la fuerza divinas según leyes eternas necesarias* en la construcción de las creaturas y en toda su conexión en el espacio y el tiempo. Implica en todas partes una y la misma prueba o, mejor,

[40] "Lo que se quería demostrar". Esta fórmula es usualmente utilizada por los matemáticos al final de sus demostraciones. Spinoza la utiliza a lo largo de toda la *Ética*, que sigue el método geométrico.

[41] Herder combina su prueba físico-teológica de Dios, que procede de la obra al autor, con una prueba ontológica de la existencia de Dios, que identifica a la divinidad con la racionalidad misma del universo.

[42] De esta manera, Herder desarticula la disyunción excluyente planteada por Jacobi al inicio de la Polémica entre una filosofía racionalista que conduce al ateísmo o una fe en Dios indemostrable. Ya no hay conflicto entre Dios y la razón, pues el hecho de que exista una capacidad de razonar en los seres humanos es la prueba de que Dios, el fundamento y la norma de esa actividad racional, existe.

[43] *Physiko-Theologie*.

una y la misma intuición sensible,[44] en cientos de ejemplos y objetos, desde los más diminutamente pequeños hasta los más inabarcablemente inmensos. La música, por ejemplo, con la que usted me ha entretenido, es una fórmula de la armonía eterna y necesaria, incluso si mi oído estuviese allí, incluso si yo, abstrayéndome de todo deleite, únicamente la calculara y la midiera con mi entendimiento. Ya que mi oído, mi sensibilidad para la música, está desarrollado, y ya que la música afecta a muchos otros seres similares a mí de la misma manera, todo esto hace más vívida la prueba de la armonía y la belleza que habita en ella, aunque no añade nada a su valor demostrativo. /165/ Pues aun si no existiera ningún oído en el mundo y la esencia de la música fuese meramente pensada por un entendimiento calculador,[45] la prueba estaría ya completa.[46]

Philolaus: —¿Pero qué sucedería si no existiera en absoluto ningún entendimiento calculador?

Theophron: —Amigo mío, ¿por qué hemos de repetir un absurdo? Si no hay ningún entendimiento que calcule, entonces tampoco hay nada que pueda ser calculado y, por lo tanto, tampoco hay armonía ni orden, que es meramente *una consecuencia del entendimiento*. Si quitamos todo lo pensante, entonces ya no hay nada pensable; si quitamos toda la realidad, entonces no hay nada real. ¿Pero adónde logramos llegar con tales sofisterías? ¿Y son dignas de un filósofo? Si usted aplasta los principios eternos de la razón y los reduce a hipotéticos entretejidos de palabras *sin existencia y sin un conocimiento necesario de una verdad interior*, entonces no solo es imposible demostrar una

[44] *Anschauung*.

[45] *Rechnenden Verstande*.

[46] Así como las verdades se encadenan unas con otras según leyes necesarias, en la música, las notas se combinan según las leyes de la armonía. Esa necesidad, ese orden presente en la música, que puede ser descubierto por un oído bien entrenado o por un entendimiento que calcula las relaciones armónicas entre los sonidos, es para Herder prueba de la existencia de Dios. Pues, en efecto, la divinidad misma es identificada con ese orden necesario que toda la creación obedece y expresa.

existencia, /166/ sino que ninguna existencia puede ser demostrada. ¿Qué ha logrado con esto, salvo anular el fundamento de todo pensamiento, es decir, de la existencia? ¿Y cómo es posible en adelante una filosofía sana? Si mis sentidos me convencen de la existencia *a su modo*, es decir, de una manera oscura y confusa, ¿cómo es posible que mi razón no pueda convencerme de la existencia *a su modo*, es decir, mediante conceptos claros y perfectos? Pero si exijo a mi razón que brinde sus conceptos como percepciones sensibles o que me demuestre la existencia de objetos sensibles, que no pertenecen a su ámbito de competencia, como si se tratara de puras verdades racionales, y si la condenara porque no puede o no quiere hacerlo, entonces mi condena no tiene más fundamento que si quisiera oír los colores, saborear la luz o ver el sonido.[47] Cuidémonos, Philolaus, de no perdernos jamás en esta región de la hipercrítica del sano entendimiento,[48] /167/ donde uno construye sin materiales, es sin existencia, conoce sin experiencias y actúa sin fuerzas. Los conceptos de esta región son como los espejismos, nulidades ilusorias, imágenes reflejadas sin fundamento, duración o verdadero conocimiento.

Philolaus: —¿Pero no construye usted también su demostración a partir del concepto de la causa y el efecto?

Theophron: —Tomo estos conceptos de la experiencia cotidiana del sano entendimiento. Sin embargo, sé que no debo trasplantarlos al ámbito de la demostración, pues no conozco

[47] Herder identifica de este modo y explicita uno de los núcleos centrales del debate en este momento de la Polémica. Si se adopta una concepción de la razón que la transforma en una facultad desligada de la existencia, que únicamente accede a hipótesis y construye un sistema de palabras vacías, entonces la razón jamás logrará acceder al ámbito de la existencia. El resultado de esta posición es, según Herder, la anulación del fundamento del pensamiento, la anulación del fundamento de la existencia misma. Según él, la confusión reside en pensar la existencia según el modelo de la experiencia sensible y pretender que la razón acceda a la existencia de los objetos sensibles. El hecho de que los objetos sensibles se encuentren fuera del alcance de la razón no significa que ella no sea capaz de demostrar la existencia de otra clase de entidades, que ella es capaz de conocer.

[48] Herder continúa su polémica con Kant y su filosofía crítica.

claramente qué es causa y qué es efecto, y mucho menos el lazo entre ambos. Ninguna experiencia permite demostrar que este sea el efecto de aquella causa, si bien podemos percibir claramente a través de los sentidos; o, mejor, conjeturamos, que debe serlo porque a menudo y siempre los encontramos juntos o /168/ siguiéndose el uno al otro.[49] Usted sabe cuántas falsas conjeturas han realizado los hombres a lo largo de la experiencia cotidiana acerca de las cosas más comunes. La causa de ello es evidentemente el hecho de que cada inferencia que va de la causa al efecto o, al revés, del efecto a la causa, jamás fue una demostración, sino siempre una conjetura en el ámbito de la sensibilidad. No sabemos qué es la *fuerza* ni cómo actúa; simplemente vemos su acción como espectadores y nos formamos a partir de allí juicios por analogía. Incluso las reglas generales, las cuales encontramos perfectamente confirmadas, no pueden ser demostradas por nosotros. ¿Qué debemos conocer más íntimamente que la fuerza que piensa y actúa en nosotros? Sin embargo, la conocemos tan poco como a todas las otras que se encuentran fuera de nosotros. Ni siquiera comprendo los pensamientos mismos de mi alma considerados como efectos. Únicamente me son comprensibles cuando logro subsumirlos bajo la ley de una necesidad interior "como verdades eternas pertenecientes a la esencia de mi razón". /169/ Es por ello que he limitado mi prueba respecto de Dios. Aquel que quiere probar demasiado corre el peligro de no probar nada.[50]

[49] Este pasaje remite a la posición de Hume. Véase Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, estudio preliminar, traducción y notas de Félix Duque, Madrid, Tecnos, 1998, libro I, parte III, sec. XIV, pp. 155 y ss.; y Hume, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, traducción Jaime de Salas Ortueta, Madrid, Alianza, 1999, sección 7.

[50] Herder indica, de este modo, el límite de su prueba. La razón, el hecho del pensar según un orden necesario, prueba la existencia de un Dios que se identifica con ese orden, con esa necesidad. Sin embargo, no puede afirmarse nada más acerca de la naturaleza de esa fuerza pensante ni de la relación entre la divinidad y el universo. A continuación, presenta sus objeciones a la noción de una emanación del universo a partir de Dios y a la imagen de un alma del mundo.

Philolaus: —¿Entonces no explicará nada acerca de la manera de la creación, esto es, si se trató de una producción, una emanación o algo por el estilo?

Theophron: —¿Cómo podría hacerlo, si no sé qué significa crear, qué significa producir? La manera usual de representarse este asunto es que Dios concibió el mundo a partir de sí mismo. Parece ser la concepción más pura, pues nosotros no tenemos ningún concepto de una acción más pura que la del pensamiento de nuestra alma. Leibniz y todos los espíritus esclarecidos han adherido a este punto de vista, pues la experiencia no les ofreció ninguna imagen mejor ni el lenguaje les ofreció una expresión mejor. Las ideas de nuestra alma, se dice, son imágenes que por sí mismas no producen ningún efecto. Las ideas de Dios, /170/ acompañadas de la omnipotencia interior, eran efectivas en el más alto grado. *Él pensó y así fue; él quiso y fue realizado.* Creo que no hay ninguna fórmula más cautelosa que esta, para algo que es inexplicable para nosotros.

"Sin embargo, la esencia de la actividad no se nos ofrece. Al contrario, debemos ser cuidadosos de no llevar demasiado lejos sus derivaciones. La grosera representación, por ejemplo, de que Dios concibió el mundo luego de millones de eternidades tal como una araña extrae su tela de sí misma, me es insoportable.

Philolaus: —La más grosera emanación, por lo tanto, le parecerá aun más insoportable; y, sin embargo, se acusa a Spinoza mismo de haber tomado su sistema de la Cábala de los judíos.

Theophron: —¿Quién le ha dado esta idea, Philolaus?

Philolaus: —Es una opinión muy generalizada.[51]

[51] Durante la Polémica del spinozismo, todos los involucrados hicieron referencia a la tesis según la cual Spinoza toma el fundamento de su sistema de la Cábala. Mendelssohn hace referencia a esta tesis en sus *Horas matinales* para fundamentar la idea de que el spinozismo se conecta con el fanatismo, la *Schwärmerei*, de la mística judía (cf. p. 104). Jacobi también retoma esta tesis y adopta de la Cábala el término *Ensoph*, con el que se refiere a la sustancia spinoziana (cf. Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza.... op. cit.*, p. 14). En una de sus tesis breves con las que intenta resumir el pensamiento de Spinoza,

/171/ Theophron: —Que no tiene otro fundamento más que la autoridad de un fanático erudito[52] a quien respeto en todos sus aspectos, salvo como filósofo. Wachter entró en una disputa con un judío y quiso encontrar en el spinozismo al judaísmo. Luego él mismo se transformó en un spinozista muy confundido e intentó unir su spinozismo, no la doctrina de Spinoza, con la Cábala.[53] Ambos esfuerzos fueron inútiles. La filosofía de Spinoza es tan diferente de la Cábala que es un esfuerzo en vano intentar aclarar aquella mediante esta. La Cábala es una confluencia de elementos buenos y malos, pero en su totalidad, de representaciones místicas y oscuras en imágenes monstruosas, con la que el sentido filosófico puro y sereno de Spinoza no encontró nada que hacer. De lo contrario, hubiese continuado siendo un judío. En toda su *Ética* usted no encuentra una sola imagen y casi que falla en las pocas comparaciones que introduce. Se encuentra en las antípodas de /172/ la Cábala, si es que alguna vez ha habido una. El sistema de Spinoza tampoco tiene nada en común con la emanación, la cual, ciertamente, no fue inventada por los judíos así como tampoco fue perfeccionada por ellos. Allí donde tiene que utilizar las palabras "producción",[54] "eficacia",[55] las utiliza sin explicar el modo de

sostiene que "la filosofía cabalística, en tanto es filosofía, no es otra cosa que spinozismo no desarrollado o reconducido a un estado de confusión" (*ibid.*, p. 171).

[52] *Eines gelehrten Schwärmers.*

[53] Efectivamente, Georg Wachter publicó en 1699 su libro *Der Spinozismus im Jüdenthumb, oder, die von dem heütigen Jüdenthumb, und dessen Geheimen Kabbala Vergötterte Welt* [*El spinozismo en el judaísmo o el mundo divinizado por el judaísmo actual y su Cábala secreta*], Ámsterdam, Wolters, 1699, que denunciaba la raíz del spinozismo en la Cábala judía y asumía un tono crítico contra ambas. El libro era el resultado de su polémica con Johann Peter Speeth, a quien había conocido en Ámsterdam y que se había convertido al judaísmo. Pocos años más tarde, en 1706, publicó un segundo libro, *Elucidarius Cabalisticus, sive Reconditae Hebraeorum Philosophiae Brevis et Succincta Recensio*, Roma, 1706, donde admite haber comprendido mal el verdadero pensamiento de Spinoza.

[54] *Hervorbringung.*

[55] *Wirkung.*

la producción pero prefiere utilizar la palabra "expresión".[56] "El mundo expresa atributos, es decir, fuerzas de la divinidad, en infinito número, de infinitas maneras". Me parece que esta manera de hablar es filosófica, pura y noble. De una emanación a partir de Dios jamás habla Spinoza. Para un espíritu geométrico, las imágenes como esa no son las más agradables. Leibniz utilizó una vez, para explicar la actividad divina, la expresión "fulguraciones", basada en la bella imagen de los rayos del sol.[57] En Kästner* usted puede /173/ leer cuán burlonamente fue adoptada esa imagen luego. Así pues, cuando hablamos de Dios, ¡no utilicemos imágenes! Este es nuestro primer mandamiento en la filosofía, al igual que en las leyes de Moisés.

Philolaus: —¿Y a pesar de todo esto, los cabalistas hebreos han acumulado tantas imágenes de Dios?

Theophron: —Porque en su mayor parte fueron tan malos filósofos como malos discípulos de Moisés.[58] Su Dios se llamó *Jehovah*, es decir, "soy el que soy y seré el que seré". Este concepto encierra en sí la más elevada, completamente incomparable existencia, a la vez que excluye toda emanación. Spinoza permaneció fiel a este concepto elevado y único. Es por eso que también yo lo valoro. No hay ningún concepto más absoluto, más puro, más fecundo en el entendimiento humano, pues nada puede superar al ser más perfecto, eterno, que existe por sí, por el cual todo es puesto y en el cual todo es dado.

/174/ Philolaus: —¿Entonces tampoco le gustará demasiado a usted la imagen del alma del mundo?

[56] *Ausdruck*.

[57] Véase Leibniz, G. W., *Monadología*, § 47 (Gerhardt, t. VI, p. 614). Jacobi hace referencia a este concepto leibniziano en su conversación con Lessing (cf. Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, *op. cit.*, p. 22).

* Kästner, *Vermischte Schriften* [*Escritos diversos*], II, p. 11 y ss. [Nota de MJS: Abraham Gotthelf Kästner (1719-1800), matemático y filosófo alemán, que se opuso a las ideas de la filosofía wolffiana.]

[58] El Antiguo Testamento afirma que la segunda ley que Dios dictó a Moisés establece la prohibición de hacer estatuas o imágenes de lo que hay en el cielo y de lo que hay en la tierra. Cf. Éxodo 20:4.

Theophron: —Es una imagen humana y, si es utilizada con cuidado, puede servir para decir de modo figurativo algo acerca de la fuerza que habita en el interior de Dios.[59] Sin embargo, continúa siendo una imagen que, sin el máximo cuidado, inmediatamente conduce a una mala vía. Lea, por ejemplo, el pasaje que menciona de qué manera Lessing pensó esta imagen.

Philolaus: —"Cuando Lessing quería representarse una divinidad personal, la concebía como el alma de la totalidad".*

Theophron: —Fíjese que dice cuando él "quería representarse una divinidad *personal*". Él había protestado antes contra esta personalidad, y ¿cómo podríamos llamar "una persona" al alma en el cuerpo?[60]

Philolaus: —"...y concebía la totalidad por analogía con un cuerpo orgánico. Esta alma de la totalidad era, pues, /175/ como todas las otras almas, de acuerdo con todo sistema posible, *en tanto que alma*, únicamente un efecto".[61]

Theophron: —Considere las monstruosas consecuencias de una imagen engañosa: Dios, el alma de la totalidad, es un efecto, no es nada más que un efecto del mundo. Todas las otras almas, según todos los otros sistemas posibles, son, en tanto que almas, solamente efectos. Probablemente, por lo tanto, son solamente efectos del conjunto sin que haya algo que conecte el conjunto. El cuerpo, es decir, el mundo, se transforma en el creador y Dios en una creatura. ¿Puede usted pensar una consecuencia más desagradable de una comodidad? Si esto fuese válido, cada uno podría atribuir a Dios su concepto

[59] Herder retoma la idea de Dios como el alma del mundo en diferentes momentos de su obra. Véase, por ejemplo, Herder, J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [*Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad*], Riga y Leipzig, W. R. Hartknoch, 4 tomos, 1784/1791, t. IV.

* *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, p. 34.

[60] Herder critica la interpretación que hace Jacobi de la imagen lessinguiana de Dios como el alma del mundo. El peligro es, para él, que la imagen conduzca a una visión antropomórfica de la divinidad.

[61] Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, *op. cit.*, pp. 34-35.

de alma, lo que él piensa acerca del alma y lo que supone que ella es.

Philolaus: —"Pero su extensión orgánica [del alma] no podía ser pensada por analogía con las *partes* orgánicas de esta extensión, en la medida en que esta extensión no podría relacionarse con nada que existiese fuera de ella, ni podría recibir nada de fuera ni darle nada".[62]

/176/ Theophron: —Así pues, Dios recibe aquí, en tanto alma del mundo, una dimensión orgánica y partes de esa dimensión. Debe referirse a algo que existe fuera de él, del cual no puede tomar nada ni puede devolverle nada. ¡Oh, Spinoza, cuán lejos te encuentras, incluso en tus expresiones más duras, de semejante imagen, tan catártica, del alma del mundo!

Philolaus: —"Por lo tanto, para mantenerse viva, de tanto en tanto esta divinidad debía replegarse de cierta manera en sí misma, reuniendo en sí la muerte y la resurrección con la vida. Pero, acerca de la economía interior de un ser semejante, uno podría hacerse diversas representaciones".[63] Etcétera. Es probable que todo esto fuese simplemente una broma de Lessing. En efecto, su amigo dice inmediatamente a continuación que Lessing recurría a la idea del alma del mundo a veces seriamente y a veces en broma.[64]

/177/ Theophron: —Y de esta manera Lessing mismo puso en evidencia lo engañosa que es esta imagen, al mostrar que puede ser tomada en serio o en broma o de otras maneras. Usted conoce el modo de ser de Lessing de dar vuelta las cosas para mostrar lo absurdo en lo absurdo.

Philolaus: —Sin embargo, amigo mío, todavía ansiamos una representación de la totalidad del mundo. Nuestra alma no puede conformarse con lo singular. Y si la totalidad, tal como yo simplemente la comprendo, no puede ser un monstruo marino "que se enfrenta a la nada, que

[62] *Ibid.*, p. 35.
[63] *Ibid.*
[64] Cf. *ibid.*

se repliega sobre sí mismo con horrorosas contorsiones, que vuelve a extenderse y que de este modo crea muerte y vida, para que lo eternamente viviente pueda conservarse vivo solo de tiempo en tiempo",[65] si todo esto sencillamente no es así, ¿qué representación debo, pues, hacerme de la totalidad del mundo?

Theophron: —Ninguna representación sensible, Philolaus. No hay imagen de lo que no tiene límites. Todavía menos de lo /178/ absolutamente infinito y eterno. Observe cómo nuestro Haller[66] recurre a todas las fuerzas de su fantasía para exponer lo infinito, sin lograrlo.

"Infinitud, ¿quién puede medirte?
En ti, los mundos son días y los seres humanos, instantes.
Quizás sea el milésimo sol que ahora gira.
Y todavía quedan miles atrás.
Como un reloj, animado por una pesa,
un sol se apresura movido por la fuerza de Dios.
Su impulso se detiene y otro aparece,
pero tú permaneces y no los cuentas."

"Con esta última línea el poeta mismo destruyó toda su pintura. Lo mismo hace con su aun más bella imagen de la eternidad:

"Los rápidos movimientos del pensamiento,
frente a los que el tiempo y el sonido y el viento,
/179/ e incluso las alas de la luz, son lentos
se fatigan contigo y desean no tener límites.

[65] Nikolaus Dietrich Giseke (1724-1765) había comparado al Dios de Spinoza con un monstruo marino en un texto que Herder había reseñado en 1768 (cf. Herder, J. G., "Giesecke, N. D., Poetische Werke.: Rezension", *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, 1768, pp. 150-160).

[66] Los versos incluidos aquí por Herder pertenecen al conocido *Poema imperfecto acerca de la eternidad* (*Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit*), publicado en Haller, Albrecht von, *Versuch Schweizerischer Gedichten*, Berna, 1734.

Yo acumulo cantidades inmensas,
montañas de millones:
acumulo tiempo sobre tiempo y mundo sobre mundo;
y cuando desde esa aterradora altura
con vértigo vuelvo a mirar hacia ti,
todo el poder del número, aumentado miles de veces,
no es todavía ni una parte de ti;
yo los sustraigo y te encuentro toda frente a mí."

"Así pues, aprendamos de un poeta filosófico a renunciar a los fantasmas metafísicos y a las intuiciones vacías de un espacio sin fin, de un tiempo sin fin, así como de las imágenes de un ser indivisible y eterno. Aquel que no quiera hacer esto trae /180/ monstruos a la filosofía, frente a los cuales, como es justo, el primero en estremecerse es su inventor.

Philolaus: —Entonces deseo conocer, sin ninguna imagen, las leyes naturales de la economía de Dios, *los símbolos que expresan la más alta realidad, una bondad y una sabiduría necesarias*. Usted, Theophron, se alegraría tanto como yo con una explicación o una recapitulación de estas ideas eternas en el entendimiento divino.

Theophron: —Dedicaremos las horas de la tarde de mañana a ello. ¿Conoce usted ya este himno? No le brinda absolutamente ninguna imagen de Dios, pero quizás le dé algo mejor que imágenes.[67]

[67] Herder introduce aquí el himno *Der Einzige, der Allem Alles ist...*, de Johann Wilhelm Ludwig Gleim tomado de su obra *Halladat oder Das rothe Buch* [*Halladat o el libro rojo*], Hamburgo, Bode, 1774.

FRIEDRICH HEINRICH JACOBI

CARTAS SOBRE LA DOCTRINA DE SPINOZA AL SEÑOR MOSES MENDELSSOHN[1]

(SEGUNDA EDICIÓN. EXTRACTOS)

/342/ APÉNDICE V

La página 30 de este escrito dice: "Es uno de los prejuicios de los seres humanos creer que el pensamiento es lo primero y lo más noble y querer derivarlo todo de él. Pues ciertamente todo, incluidas las representaciones, depende de principios más elevados. Extensión, movimiento y pensamiento se encuentran, como es evidente, fundados en una fuerza superior, que están muy lejos de agotar. Esta fuerza debe ser infinitamente más excelente que este o aquel efecto. Y, de este modo, también puede existir para ella una especie de goce que no solo supera todos los conceptos, sino que reside por completo *fuera* del concepto. El hecho de que nosotros seamos incapaces de pensarlo, no anula su posibilidad."[2]

[1] Texto original: Friedrich Heinrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, Gottlieb Löwe, 1789. Se trata de la segunda edición de esta obra, aparecida cuatro años después de la primera. Jacobi añade en esta segunda edición una serie de apéndices en los que introduce aclaraciones y comentarios a su texto original y discute con las interpretaciones de otros autores. Aquí se ofrece la traducción de dos de ellos, el apéndice V, en el que Jacobi responde a Herder, y el apéndice VII, donde retoma y profundiza su crítica a la razón ilustrada. Para esta traducción, me baso en la edición crítica a cargo de Klaus Hammacher y Walter Jaeschke (JWA I, 1). Existe una traducción al castellano de estos apéndices, de José Luis Villacañas (Jacobi, F. H., *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, Biblioteca Universal, Madrid, 1995). También consulté la traducción al francés de Tavoillot (en Tavoillot, P.-H., *Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*, París, CERF, 1996). Entre barras se incluye la paginación de la segunda edición de esta obra.

[2] Jacobi, F. H., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn*

Ueber

die Lehre des Spinoza

in Briefen

an den

Herrn Moses Mendelssohn.

Neue vermehrte Ausgabe.

Δος μοι πυ ςω.



Breslau, bey Gottl. Löwe,

1789.

En relación con esto, observa Mendelssohn: "Esta ocurrencia es totalmente compatible con el humor de Lessing. Se trata de uno de sus saltos en el aire, con los que hacía como si saltara por encima de sí mismo, sin moverse de su sitio. Dudar acerca de si hay algo /343/ que no solo supera todo concepto, sino que se encuentra completamente fuera del concepto: a eso lo llamo yo un salto por encima de sí mismo. [...] Jamás se me ha ocurrido querer pararme sobre mis propios hombros para tener una visión más clara. [...] Tampoco usted parece atribuirle demasiada importancia a esta maravillosa ocurrencia de nuestro Lessing."*

Yo no le concedí ninguna importancia a esto, tal como es evidente a partir de la continuación de la conversación. Y Mendelssohn comparó de manera sumamente feliz, según mi opinión, esta ocurrencia con un intento de saltar por encima de sí mismo.**

/344/ Mucho más extraño me pareció el hecho de que luego muchos señalaran esta afirmación de Lessing como

---

Moses Mendelssohn [*Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn*], Breslau, Gottlieb Löwe, 1785, primera edición, pp. 19-20.

* Mendelssohn, "Consideraciones", pp. 85 y 86 de este libro. [Nota de MJS: Jacobi incluyó las "Consideraciones" de Mendelssohn en la segunda edición de sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*. El pasaje citado se encuentra en JubA 2.3 p. 203.]

** *Concepto* se toma aquí en su sentido más amplio, como apercepción trascendental o conciencia pura. Un goce que se encontrara por fuera de este concepto sería un goce sin gozar.

Debo indicar aquí que Lessing, en una conversación subsiguiente, me refirió acerca de este punto a la segunda parte de los diálogos póstumos de Hume /344/ [Nota de MJS: Jacobi se refiere a Hume, D., *Diálogos sobre la religión natural* (*Dialogues concerning Natural Religion*), traducción de Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1999 (1779), parte II.] No me atreví a mencionarlo en mi primera carta a Mendelssohn, porque Lessing se refería a la segunda parte y en aquel momento yo todavía no había leído los *Diálogos*. Principalmente, me resultaba incorrecto citar a ciegas y, al mismo tiempo, me avergonzaba de mi descuido de no haber visto esos *Diálogos*. Me sucedió lo mismo que a "Él" en mi *David Hume. Acerca de la creencia*: quería leer únicamente el original inglés y omití comprarlo. [Nota de MJS: cf. Jacobi, F. H., *David Hume. Sobre la creencia: o idealismo y realismo*, *op. cit.*. Este texto consiste en un diálogo entre dos personajes, denominados "Yo" y "Él".]

una prueba de no sé qué clase de *Theologia Naturalis* a la que él habría adherido explícitamente e imposible de compatibilizar con el sistema que yo quería atribuirle.

Estas palabras de Lessing fueron tomadas por Herder de otra manera. Las introduce en el cuarto de sus diálogos sobre Dios como una prueba de que Lessing *se habría quedado a mitad de camino con Spinoza*, pues, de lo contrario, hubiese /345/ desarrollado el concepto que este filósofo expone suficientemente como el fundamento y la quintaesencia de toda fuerza.

En la página 138 de las *Conversaciones*, dice:

"Theophron: –¿Qué sucedería si le nombro no una *fuerza* superior sino el *concepto real* en el cual todas estas fuerzas se encuentran fundadas y que, además, no es agotado por todas ellas en conjunto? Tiene todos los atributos que Lessing exige de su fuerza desconocida: 'es infinitamente más excelente que cada efecto individual de una fuerza individual y realmente brinda una especie de goce que no solo supera todo concepto, sino que se encuentra *sobre* –no *fuera*– de todo concepto y es *anterior* a cada concepto' ya que todo concepto lo presupone y descansa sobre él.

"Philolaus: –¿Y cuál es este concepto?

"Theophron: –*La existencia*. Fíjese que Lessing se quedó a mitad de camino /346/ con Spinoza. De lo contrario, hubiese desarrollado este concepto que nuestro filósofo expone suficientemente como el fundamento y la quintaesencia de toda fuerza. La existencia es más excelente que cada uno de sus efectos. Hay un goce que no solo supera los conceptos singulares sino que no puede ser comparado con ellos, pues la fuerza de representación es solo una de sus fuerzas, a la cual muchas otras fuerzas obedecen. Así es en los seres humanos. Debe ser igual para todos los seres limitados. ¿Y en el caso de Dios?

"Philolaus: –En la existencia de Dios se encuentra de manera más elevada aquello que Lessing dice acerca de esta fuerza superior que debe superar todo pensamiento. Su existencia es el fundamento originario de toda la realidad,

la quintaesencia de toda fuerza, un goce que supera todo concepto.

"Theophron: –¿Pero que también se encuentra fuera de todo concepto? Ve usted que Lessing no ha desenredado completamente el ovillo de las ideas spinozistas. La fuerza superior debe conocerse a sí misma; de lo contrario sería un /347/ poder ciego que claramente sería superado por un poder pensante y, por lo tanto, no sería Dios."

Pero no estamos acostumbrados a ver a Lessing quedarse a mitad de camino y, mucho menos, a no desenredar por completo un ovillo que había caído en sus manos. Pero Herder también dice de Spinoza en ese mismo escrito (pp. 101-103): "¿Qué le faltó, de modo que no unió el infinito poder de pensar con el infinito poder de actuar y que no expresó de la manera más clara lo que necesariamente tenía que encontrar en esta unión, esto es, que el poder supremo necesariamente es también el poder más sabio, es decir, una bondad infinita ordenada según una eterna ley interior? [...] Es nuevamente esa falsa explicación cartesiana, que también aquí le obstruyó su propia luz. Pensamiento y extensión se oponen en él como dos cosas que no pueden tocarse mutuamente. El pensamiento no puede ser limitado por la extensión, la extensión no puede ser limitada por el pensamiento. Ya que consideró a ambos como atributos /348/ de Dios, un ser indivisible, y dado que no se atrevió a explicar uno mediante el otro, debió aceptar un tercero, que abarcara a los otros dos, y lo denominó *poder*.[3] Si él hubiese desarrollado su concepto de poder como desarrolló el de materia, hubiese dado necesariamente, y como consecuencia de su sistema, con el concepto de fuerzas, que actúan tanto en la materia como en los órganos del pensar. Con ello, hubiese considerado el poder y el pensamiento como fuerzas, es decir, como una unidad. También el pensamiento es poder y, en efecto, el poder más perfecto y absolutamente infinito, pues ciertamente es y posee todo lo que pertenece a un poder infinito fundado en sí mismo."

[3] *Macht*.

Por lo tanto, no sería Lessing el que se habría quedado a mitad de camino con Spinoza, sino Spinoza consigo mismo.*

¿Pero es al menos cierto que Spinoza /349/ se ha quedado a mitad de camino consigo mismo y que no desenredó por completo el ovillo de las ideas spinozianas?

Espero que el propio Herder me pruebe lo contrario.

La proposición en la que Spinoza concluyó que Dios o la *natura naturans* /350/ no podía tener ni entendimiento ni voluntad, ya fueran finitos o infinitos, es esta:

Ideas *reales*, conciencia *expresiva*, *entendimiento*, son una cierta forma y una manera determinada, una modificación (*modificatione modificatum*) del pensamiento absoluto. El pensamiento absoluto mismo, no modificado (*infinita cogitationis essentia*) es un producto inmediato de la sustancia. Pero todas las diferentes maneras del pensar son producidas mediatamente, esto es, pueden fluir inmediatamente solo de lo finito y deben ser consideradas como seres *creados*, no como seres *increados*.

Ahora bien, Herder dice, en el pasaje citado (p. 139), por qué culpa a Lessing y a Spinoza de haberse quedado a mitad de camino: "La existencia es más excelente que cada uno de sus efectos. Hay un goce que no solo supera los conceptos singulares, /351/ sino que no puede ser comparado con ellos, pues la fuerza de representación es solo una de sus fuerzas, a la cual muchas otras fuerzas obedecen".

Si Lessing respondiera a esto: "Amigo, tú eres quien no ha desenredado por completo el ovillo de las ideas spino-

* En la página 94 de las conversaciones de Herder sobre Dios se afirma "que Spinoza habla duramente contra todo propósito de Dios en la creación, niega muy claramente que Dios posea entendimiento y voluntad, y considera que todo lo que existe se sigue de Dios pura y exclusivamente de su poder infinito, que no solo pone por encima del entendimiento y de las intenciones, sino que lo distingue totalmente de ellos". Sin embargo, contra esto, la página 95 pretende establecer "en parte, que Spinoza no se comprendió a sí mismo completamente en estas proposiciones, porque serían consecuencias de la mala explicación cartesiana que él había adoptado en su sistema; y que, en parte, se lo ha comprendido mucho más erróneamente de lo que es oscura su expresión" (¿Oscura? ¿Acerca de este punto fueron oscuras las afirmaciones de Spinoza?).

zistas; de lo contrario, hubieses comprendido que tu fuerza de representación de Dios, que es solo una de sus fuerzas y que junto con otras proviene de un fundamento primero de la realidad, jamás puede ser una fuerza directriz. Según el encadenamiento de tus propios conceptos, tal como tú los has expuesto, la fuerza de representación no es más que conciencia, conciencia de aquello 'que todo concepto presupone, del ser o de lo que está siendo'.* Conciencia de aquello que determina la ley de todo, también del pensamiento, y que no se deja determinar por el pensamiento y que, por lo tanto, no se deja 'superar' por el pensamiento. ¿Qué dices acerca del /352/ poder ciego? ¿El pensamiento atribuye ojos a Dios? ¿Y de dónde le viene la luz a estos ojos, sin la cual incluso el ojo interior no logra ver? Te burlas de la posición antropomórfica de Leibniz, no quieres que se le atribuyan a Dios planes premeditados o propósitos, enseñas una necesidad que no es impuesta por la sabiduría sino que es naturaleza,** y sin embargo vuelves a hablar de un poder que recibe únicamente a través del pensamiento sus prescripciones de orden, regularidad y armonía,*** de ideas, por medio de las cuales debe ser primeramente concebida la naturaleza y que *son el poder más perfecto y absolutamente infinito, porque el pensamiento es todo y posee todo lo que pertenece al poder infinito fundado en sí mismo.*** * En verdad, no te comprendo. Pues no sé cuál puede ser la idea fundamental del spinozismo /353/ si no es esta: que Dios es el ser extenso mismo, el ser pensante mismo, el ser vivo y activo mismo, y que es por ello que no se le puede atribuir de manera inmediata ni pensamiento ni movimientos corporales, ni conciencia expresiva ni figura y color. Es por ello que, si quisiera hablar del goce de este ser supremo, no solo tendría que ponerlo por encima de todo concepto, sino que debería expulsarlo por fuera de todo concepto. Mi sagaz amigo Mendelssohn tuvo razón

* Herder, *Dios*, pp. 138 y ss.
** *Ibid.*, p. 102.
*** *Ibid.*
**** *Ibid.*, p. 103.

al comparar esto con un salto por encima de uno mismo. Se trataba de un *salto mortal*, con el cual respondí en el momento a un salto mortal y de ese modo me reencontré con el hombre con el que conversaba".

No puedo imaginarme qué podría responder Herder a Lessing –responder de manera *determinada, realmente filosófica*–. En general, se ha juzgado, acerca de las conversaciones sobre Dios de este hombre de espíritu tan profundo, que allí no se trataba de salvar la doctrina de Spinoza /354/ del reproche de ateísmo, sino otra doctrina, que *Spinoza debió haber sostenido*. Pero entonces la composición del Dios de Herder, la explicación del Dios de Spinoza deberían ser al menos una composición y una explicación posible, lo cual no me parece que sean. Niego que pueda haber un sistema intermedio –que nosotros, los seres humanos, podamos comprender– entre el sistema de las causas finales y el sistema de las puras causas eficientes. Entendimiento y voluntad, si no son lo primero y los más elevado, si no son *uno y todo*, son solo fuerzas subordinadas y pertenecen a la naturaleza *creada*, no a la naturaleza *creadora*; son engranajes, no los primeros resortes;[4] son engranajes que pueden ser considerados separadamente y cuyos mecanismos pueden ser investigados.*

[4] *Federkraft*.

* "[Según la proposición de] que toda realidad o debe estar dada en el ser necesario como una determinación o por el mismo como un principio, entonces, sigue sin decidir hasta ahora si las propiedades del entendimiento /355/ y la voluntad se encuentran en el ser supremo como determinaciones inherentes o solo por él mismo serán consideradas en las otras cosas, como consecuencias. Si fuese esto último, entonces a pesar de todas las ventajas de este ser que saltan a la vista, por la suficiencia, unidad e independencia de su existencia, en cuanto gran principio, sin embargo, su naturaleza sería muy inferior a aquella que se debe pensar cuando se piensa en un Dios. Pues sin conocimiento y decisión, sería un principio ciegamente necesario de las otras cosas y hasta de los otros espíritus, y se diferenciaría del destino eterno de algunos antiguos nada más que por ser descrito en forma más comprensible" (Kant. *El único argumento posible*, pp. 43 y 44). [Nota de MJS: Kant, I., *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, 1763; AK II, 89, en castellano: Kant, I.,

/355/ Ahora bien, por mecanismo entiendo todo encadenamiento de puras causas eficientes, el cual es *eo ipso* un encadenamiento necesario; al igual que un encadenamiento necesario, en la medida en que es necesario, es *eo ipso* un encadenamiento *mecánico*.*

/356/ Suponiendo que la representación y el deseo pueden *acompañar* un encadenamiento puramente mecánico, en el cual, con el cual y por el cual pueden existir, entonces toda reunificación de fuerzas, todo resultado armónico suscitará un fenómeno, cuya representación implicará el concepto de una actividad según fines, de un arte, una sabiduría, una bondad, etcétera.**

El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios, estudio preliminar, traducción y notas de E. García Belsunce, Buenos Aires, Prometeo, 2004, p. 67.] "[Según la proposición de] que toda realidad o debe estar dada en el ser necesario como una determinación o por el mismo como un principio, entonces, sigue sin decidir hasta ahora si las propiedades del entendimiento /355/ y la voluntad se encuentran en el ser supremo como determinaciones inherentes o solo por él mismo serán consideradas en las otras cosas, como consecuencias. Si fuese esto último, entonces a pesar de todas las ventajas de este ser que saltan a la vista, por la suficiencia, unidad e independencia de su existencia, en cuanto gran principio, sin embargo, su naturaleza sería muy inferior a aquella que se debe pensar cuando se piensa en un Dios. Pues sin conocimiento y decisión, sería un principio ciegamente necesario de las otras cosas y hasta de los otros espíritus, y se diferenciaría del destino eterno de algunos antiguos nada más que por ser descrito en forma más comprensible" (Kant, *El único argumento posible*, pp. 43 y 44). [Nota de MJS: Kant, I., *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, 1763; AK II, 89, en castellano: Kant, I., *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*, estudio preliminar, traducción y notas de E. García Belsunce, Buenos Aires, Prometeo, 2004, p. 67.]

* Véase el apéndice VII.

** "Si se diesen planos oblicuos con distintas inclinaciones respecto de la horizontal, pero que sus longitudes estuviesen ordenadas para que cuerpos que ruedan libremente sobre ellos caigan en el mismo tiempo, todo el que entienda las leyes mecánicas verá que para ese fin son necesarias diversas disposiciones. Pero luego, se halla esta organización en el círculo por sí mismo, con un cambio infinitamente grande de posiciones y sin embargo con la máxima exactitud en todos los casos. Pues todas las cuerdas que tocan el diámetro vertical, partan del punto más alto o del más bajo y sea cualquiera su inclinación, tienen

/357/ Un encadenamiento no mecánico es un encadenamiento que obedece a propósitos o a fines previos. Por lo tanto, no excluye las causas eficientes y, consecuentemente, tampoco el mecanismo ni la necesidad, sino que su diferencia esencial reside únicamente en que en este caso el resultado del /358/ mecanismo precede como *concepto* y en que la conexión mecánica se da mediante el concepto, a diferencia del otro caso, en el que el concepto se da *en* el mecanismo. Este sistema es denominado el sistema de las causas finales o de la libertad racional. El otro, el sistema de las causas eficientes o de la necesidad natural. No es posible un tercer sistema, si no se quiere admitir la existencia de dos seres supremos.

Para concluir, digamos algo acerca del carácter no fundamentado de la información que Herder encuentra en la definición cartesiana de extensión, de la cual Spinoza no habría podido, según él, liberarse. Herder considera esta información (p. 148) como un hecho histórico y se remite a las *Horas matinales* de Mendelssohn. Por mi parte, yo quisiera remitirme a un joven escritor apenas conocido, que ha analizado este hecho, no tan de cerca como podría haberlo hecho, pero, sin embargo, suficientemente. Véase Heydenreich, *Naturaleza y Dios según Spinoza*, páginas 215 a 224.[5] Además de este hombre de espíritu profundo, nadie más se ha opuesto, según mi /359/ conocimiento, a esta afirmación inconcebible de Mendelssohn y Herder. Al contrario, esta ha encontrado una aprobación generalizada. Se afirma que Leibniz ha sorteado la dificultad al sacar del camino esa definición vacía de extensión y las incómodas representaciones que ella implicaba. Pero esto únicamente se aplica a Descartes y se fundamenta en la condición de que Leibniz haya pretendido suprimir el dualismo propiamente dicho.* No se aplica, sin embargo, a Spinoza, pues Spinoza también combatió el dualismo, y su ser extenso *no modificado* no es en ningún sentido más *vacío* que el ser simple *no modificado* de Leibniz. En los dos escritos que siguen a continuación se encontrará una explicación más detallada de esta cuestión. Respecto de la buena opinión casi generalizada que actualmente se tiene de Leibniz y que se sigue de su propia escuela, según la cual él habría sido un idealista material de la clase más sutil, la investigaré en otro escrito en sus fundamentos y, tal como espero, este permitirá juzgar fácilmente su valor o su insignificancia.

[...]

/398/ APÉNDICE VII

A esta cuestión también se hace referencia a menudo en este libro. Pero los tres pasajes siguientes constituyen el texto apropiado para ello:

Página 61: "El Dios de Spinoza es el puro principio de la realidad en todo lo real, del ser en toda existencia, carente por completo de individualidad y absolutamente infinito. La unidad de este Dios se basa en la identidad de lo que no

---

todas en común esto: que la caída libre por los mismos acontece en tiempos simultáneos. Recuerdo /357/ que un alumno inteligente cuando le presenté esta proposición con su demostración, después que hubo entendido todo no estuvo por eso menos conmovido que por un milagro de la naturaleza. Y de hecho se sorprende uno y cae con derecho en la admiración por causa de un acuerdo tan particular de lo múltiple, según una regla tan fructífera, en un asunto aparentemente tan simple y modesto como un círculo. No hay ningún milagro de la naturaleza que por la belleza o por el orden que en él impera, proporcione más causas para el asombro, si no fuera que ello acontece porque la causa del mismo no se deja ver con tanta claridad, y la admiración es hija de la ignorancia" (Kant, *El único argumento posible*, p. 52). [Nota de MJS: Kant, I., *El único argumento posible*..., *op. cit.*, AK II, 94; en castellano: p. 74.]

[5] Heydenreich, K. H., *Natur und Got nach Spinoza*, Leipzig, J. G. Müller, 1789. Karl Heydenreich (1764-1801) fue profesor de Filosofía en la Universidad de Leipzig. En el libro mencionado por Jacobi, Heydenreich expone y desarrolla la interpretación jacobiana del spinozismo.

* Que esta condición tiene su razón de ser creo haberlo mostrado suficientemente en el *Diálogo sobre idealismo y realismo*, y lo he puesto definitivamente fuera de toda duda en el apéndice VI.

puede ser diferenciado* y por lo tanto no excluye un tipo de pluralidad".[6]

Página 225: "Todos los caminos de la demostración conducen al fatalismo".[7]

Páginas 45 y 46: "Lessing sostuvo que él /399/ prefería obtenerlo todo 'de modo natural' y yo, por mi parte, sostuve que no podía haber una filosofía natural de lo sobrenatural y que sin embargo ambos –lo natural y lo sobrenatural– evidentemente existían".[8]

Antes que Spinoza, ya los escolásticos habían utilizado el principio de lo indiscernible tanto para unificar la doctrina de las tres personas de la divinidad con la doctrina de la unidad de la esencia de Dios como para explicar en general que únicamente puede haber un Dios. También encontramos en los escolásticos, incluso ya en el *Magister sententiarum*,[9] el concepto de un ser universal en el que se encuentran reunidas todas las cosas singulares, una sustancia en la cual participa, en cierta forma, la incontable multitud de lo particular y a la cual, por lo tanto, corresponde la omnipresencia. Este concepto puede ser rastreado

* Véase la demostración de la quinta proposición en la primera parte de la *Ética*, donde comienza la demostración de que solo puede haber una sustancia. [Nota de MJS: "En el orden natural no pueden darse dos o más sustancias de la misma naturaleza, o sea, con el mismo atributo. Demostración: si se diesen varias sustancias distintas, deberían distinguirse entre sí, o en virtud de la diversidad de sus atributos, o en virtud de la diversidad de sus afectos (por la proposición anterior). Si se distinguiesen por la diversidad de sus atributos, tendrá que concederse que no hay sino una con el mismo atributo. Pero si se distinguiesen por la diversidad de sus afecciones, entonces, como es la sustancia anterior por naturaleza a sus afecciones (por la proposición 1), dejando, por consiguiente, aparte esas afecciones, y considerándola en sí, esto es (por la definición 3 y el axioma 6), considerándola en verdad, no podrá ser pensada como distinta de otra, esto es (por la proposición precedente), no podrán darse varias, sino solo una". E I, 5 y dem.]

[6] Cf. Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, *op. cit.*, primera edición, pp. 41-42.

[7] Cf. *ibid.*, p. 172.

[8] Cf. *ibid.*, p. 34.

[9] Se refiere a Petrus Lombardus, *Sententiarum libri IV* (1158).

en Aristóteles y todavía más hacia atrás en el tiempo, en la más antigua filosofía.*

/400/ Al ser humano en general le fue impuesto, por sus más tempranas necesidades,[10] investigar lo permanente en lo inconstante de la naturaleza que lo rodeaba y lo envolvía; y este investigar debió conducirlo y arrastrarlo a una inabarcable serie de desarrollos, tanto en lo ético como en lo físico. No conozco ningún punto de vista más interesante que este, para considerar desde él los diversos sistemas[11] de pensamiento de los seres humanos. Aquí únicamente puedo ocuparme de examinar sus últimos resultados, y solamente en relación con la razón especulativa.

Una vez que se convocó a todos los sentidos con el fin de comparar entre sí el testimonio que cada uno de ellos ofrecía de las cosas, y para interrogarlos en conjunto ante el objeto mismo, este, sin embargo, no quiso presentarse y no se tenía aún el valor de proceder contra él *in contumaciam*. Así pues, /401/ no hubo más alternativa que aceptar que lo único que correspondía al objeto, lo único que era verdadero y permanente, era lo que todos los sentidos, tanto uno como los otros, daban a conocer acerca de él de la misma manera. Es decir, lo que podía ser visto con los ojos al mismo tiempo que escuchado con el oído y simultáneamente percibido con el olfato; en una palabra, lo que el *sensus communis* ofrecía a la representación en el sentido más elevado, el alfa y omega de todas las percepciones.

* Véase Cramer, *De la teología escolástica*, /400/ continuación de Bossuet, parte VII, especialmente pp. 216-220. [Nota de MJS: Se refiere a Bossuet, Jacob B., *Einleitung in die Geschichte der Welt un der Religion, fortgesetzt von Johann Andreas Cramern von der Scholastischen Theologie* (*Introducción a la historia del universo y de la religión, seguido por Johann Andreas Cramer. De la teología escolástica*), Leipzig, Breitkopf, 1786. El pasaje citado aborda el problema de la unidad de Dios y de la representación de una multiplicidad en Él, así como de la posibilidad de la razón de aprehender dos principios eternos, un principio del bien y un principio del mal.]

[10] *Bedürfnisse.*

[11] *Gedankensysteme.*

El entendimiento humano, purificado de esta manera de todo lo que correspondía a las *qualitates occultae* de los fenómenos, se aferró a los siguientes conceptos restantes: la existencia y la coexistencia, la acción y la reacción, lo espacial y el movimiento, la conciencia y el pensamiento.

Cuán a gusto debió haberse encontrado la naturaleza especulativa del ser humano luego de que esto se hubiese establecido, puede comprenderlo cualquiera que esté en condiciones de reflexionar con bastante profundidad acerca de la facultad del conocimiento humana. Considérese lo siguiente.

/402/ El principio[12] de todo conocimiento es la existencia viviente. Y toda existencia viviente proviene de sí misma, es progresiva y productiva. El movimiento de un gusano, su goce y su aversión imprecisos, no podrían existir sin una imaginación relacionada con las leyes de su principio vital, que produce la representación de su situación. Ahora bien, mientras más diversidad hay en la existencia sentida que un ser produce de esta manera, tanto más viviente es ese ser. Pero si la vida producida en el instante presente no ha de perderse luego nuevamente, entonces también el ser creador debe poder conservarse. Entre los medios para la conservación de la vida –aquella vida que goza de sí misma y que es la única que merece ese nombre–, no conocemos ninguno que se demuestre más poderoso que el lenguaje.[13] Todos reconocen la estrecha conexión que existe entre la razón y el lenguaje, así como que no poseemos ningún concepto de una vida más elevada que aquella que existe por medio de la razón.* La

[12] *Prinzip.*

[13] Jacobi expone a continuación su concepción del lenguaje como la función más elevada de la razón. Dado que la vida tiende a su propia conservación, los seres racionales tienden a la conservación de su vida mediante el lenguaje. Jacobi muestra el vínculo que existe entre la exigencia de mantener la propia vida y la capacidad de abstracción y de producción de signos por parte de los seres humanos.

* "La razón es la capacidad por la que el hombre se distingue de todas las demás cosas, e incluso de sí mismo en tanto que está afectado por los objetos" (Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 107). [Nota de

percepción más perfecta /403/ y el enlace más variado provocan en los seres limitados la exigencia[14] de la abstracción y el lenguaje. De este modo surge un mundo de la razón[15] en el que los signos y las palabras toman el lugar de las sustancias y las fuerzas. Nos apropiamos del universo en tanto lo desgarramos y creamos un mundo de *imágenes*, *ideas* y *palabras* a la medida de nuestras capacidades, completamente distinto del mudo real.[16] Lo que creamos de esta manera, lo comprendemos perfectamente, en la medida en que es nuestra creación. Lo que no se deja crear de esta manera, no lo comprendemos. Nuestro entendimiento filosófico no puede ir más allá de su propio producir. Todo comprender consiste en que *ponemos* diferencias y luego las *suprimimos*. Incluso el entendimiento humano más formado no es, *explicite*, capaz de ninguna operación más que esta, a la cual todas /404/ las otras pueden ser reducidas. Distinguir, reconocer y concebir,[17] en relaciones ascendentes, constituyen la totalidad de nuestra facultad intelectual.[18]

MJS: Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*), Riga, 1785.]

[14] *Bedürfniss.*

[15] *Vernunftwelt.*

[16] Jacobi contrapone el mundo real al mundo de la razón, que es un producto de la abstracción que pretende reemplazar al primero pero que, en verdad, es totalmente distinto de aquel. La gran diferencia que existe entre ambos es que, mientras que el mundo real es efectivamente existente y está compuesto por seres reales y verdaderos, el mundo de la razón, compuesto de imágenes y palabras, no logra alcanzar la existencia efectiva y es meramente un reflejo de las capacidades y las facultades humanas del conocimiento. Conocer es aniquilar, desgarrar la realidad. Según Jacobi, los seres humanos únicamente conocen lo que ellos mismos construyen: meros conceptos, jamás objetos reales, existentes.

[17] *Wahrnehmen, Wiedererkennen, Begreifen.*

[18] Jacobi define el entendimiento o razón humana –términos que en este texto utiliza como sinónimos– como la facultad de identificar diferencias y similitudes, abstraer notas generales a partir de los datos de la experiencia y unirlas para formar conceptos abstractos. En este sentido, el entendimiento o razón no puede ir más allá de sí mismo, sino que únicamente encuentra en sus conceptos sus propias leyes del pensar.

Repito: ¡cuán a gusto debió haberse encontrado la naturaleza especulativa del ser humano al adquirir la perspectiva para reducir las infinitas diferencias de la *cualidad* a algunas propiedades determinadas de la *cantidad*! Es al éxito de esta empresa que la doctrina de la naturaleza debe sus admirables progresos.[19] Leucipo y Demócrito inauguraron el camino. Su doctrina decayó durante los sombríos tiempos del dominio exclusivo de la escolástica, pero resurgió todavía más brillante en la aurora del siglo XVII.[20] Sobre ella construyó Descartes su nuevo sistema.

Dos dificultades importunaron desde siempre a los atomistas o a los filósofos sencillamente mecanicistas. En primer lugar, la imposibilidad /405/ de explicar a partir de las propiedades del ser corporal –es decir, la impenetrabilidad, la forma, la situación, el tamaño y el movimiento– las propiedades del ser pensante. Y, en segundo lugar, la dificultad de proporcionar al movimiento mismo y a sus modificaciones una existencia *natural*.

A estas dificultades el sistema cartesiano no pudo poner remedio en absoluto, de modo que ellas se volvieron todavía más notorias.*

Entonces apareció Spinoza con su *hen kai pan* e intentó reducir las *duo quaerenda*,** cuya unificación había hundido a los filósofos que lo precedieron, sin excepción, en incontables dificultades, a un único principio, a saber: *materia sin forma y forma sin materia son dos cosas igualmente impensables; por lo tanto,* /406/ *su unificación debe*

[19] Jacobi comienza aquí la exposición de una historia de la filosofía, que se inicia con los atomistas de la Antigüedad y culmina con Spinoza. Se trata de la historia del desarrollo de la razón humana, cuya actividad consiste principalmente en cuantificar, medir, abstraer.

[20] La referencia probablemente apunta a Daniel Sennert (1572-1637), Pierre Gassendi (1592-1665) y Robert Boyle (1626-1691), quienes adoptaron la teoría atomista.

* Véase el apéndice VI.

** "Duo quaerenda sunt. Unum, qua materia fit, ex que quaeques res efficiatur; altera, quae vis fit, quae quidque efficiat", Cicerón, *Finibus*, Libro I, § 6. [Nota de MJS: "Dos cosas hay que buscar. Una, que constituye la materia con la que cualquier cosa se efectúa; otra es la fuerza que efectúa cualquier cosa".]

ser esencial y necesaria.[21] Ahora bien, dado que la sustancia, que solo puede ser una, debe ser pensada como lo absolutamente primero, también su forma esencial, esto es, su modo y su manera de ser, debe ser pensada de ese modo. A partir de esta primera materia y de su forma se originan las cosas particulares con sus conceptos sin mediación, de un modo natural, es decir, *necesario* y *mecánico*.

Esta manera de representación tiene de bueno y excelente que con ella no se apela al concepto estéril y absurdo de un caos que debe ser primeramente ordenado. En realidad, es muy llamativo que no solo gran parte de los filósofos antiguos, sino también muchos pensadores actuales profundos y muy sagaces, hayan podido unir el concepto de un caos, o, lo que es lo mismo, el concepto *de un sistema del universo que solo se desarrolla paulatinamente*, con el concepto de un principio natural meramente mecánico que actúa desde la eternidad. Pues /407/ ciertamente un poco de reflexión es suficiente para comprender que estas dos ideas se excluyen mutuamente. Spinoza no cayó en este error. Pero lo que él propiamente quería lograr, esto es, *una explicación natural de la existencia de las cosas finitas y sucesivas*, no podía alcanzarse a través de su nueva manera de pensar así como no puede alcanzarse a través de ninguna otra.[22] Él debía admitir una serie infinita de cosas singulares, que habían llegado a ser reales una después de la otra; por lo tanto, en el fondo, debía aceptar un *tiempo eterno*, una finitud infinita. Intentó

[21] Jacobi piensa la sustancia spinoziana como la materia –la materia con la que cualquier cosa se efectúa, según la cita de Cicerón– e identifica su esencia con la forma –la fuerza que efectúa cualquier cosa–. Los dos elementos son así unificados bajo la noción de un primer principio cuyo ser y cuya esencia no pueden ser escindidos, sino que deben ser pensados ambos como lo absolutamente primero.

[22] La posición de Jacobi frente a Spinoza consiste en mostrar que, entre todos aquellos que quisieron dar una explicación al comienzo del universo, él es quien mejor lo logró. Sin embargo, esta explicación es para Jacobi en sí misma imposible. De modo que las dificultades presentes en la teoría spinoziana no se deben a errores, sino a la limitación propia de la razón humana, que se propone demostrar lo indemostrable.

superar lo absurdo de esta afirmación mediante comparaciones tomadas de las matemáticas y aseguró que cuando nos representábamos la serie infinita de cosas singulares sucediéndose las unas a las otras y naciendo de manera objetiva y efectivamente real unas de otras, como un tiempo eterno, esto se debía únicamente a nuestra imaginación.[23] Creo, sin embargo, que fue Spinoza el que se dejó engañar aquí por su imaginación, pues la sucesión que es representada en los símiles matemáticos /408/ no es objetiva ni efectivamente real, sino que es subjetiva e idealista; ni siquiera podría existir idealmente si no tuviese como fundamento una sucesión *efectivamente real* en el sujeto que la produce en el pensamiento y, de esta manera, lo permanente no se transformara en cambiante. La separación y la reunificación de lo subjetivo y lo objetivo, así como la confusión de sus relaciones recíprocas de causa y efecto, con el fin de suprimir de uno u otro costado, según la exigencia,[24] lo que impedía la representación del concepto buscado, esto ha producido una confusión por la cual muchos filósofos de primera línea han sido engañados y son todavía efectivamente engañados. Quisiera explicar esto con más claridad.

De la proposición "el devenir no puede ser devenido u originado, como tampoco pueden serlo el *ser* o la sustancia", Spinoza extrae la consecuencia correcta: que la materia debe poseer una actuosidad eterna e infinita y que

[23] Efectivamente, Spinoza distingue entre dos maneras de considerar la cantidad, "abstracta o superficialmente, tal como la tenemos en la imaginación gracias a los sentidos, y en cuanto sustancia, lo cual solo se consigue mediante el entendimiento". De allí concluye que "si nos atenemos a la cantidad tal como está en la imaginación (lo cual sucede muy a menudo y con más facilidad), resultará ser divisible, finita, compuesta de partes y múltiple. Mas, si la consideramos tal como está en el entendimiento, y la concebimos tal como es realmente en sí (cosa sumamente difícil), entonces constataremos que es infinita, indivisible y única" (Ep 12, p. 56). Spinoza explica de este modo que "ni el número ni la medida ni el tiempo pueden ser infinitos, puesto que no son sino auxiliares de la imaginación" (*ibid.*, p. 58).

[24] *Bedürfniß*.

debe ser un modo /409/ inmediato de la sustancia.[25] Este modo eterno inmediato, que él creyó encontrar expresado en las relaciones de movimiento y reposo de la *natura naturata*, era para él la forma universal, eterna, *inmutable*, de las cosas singulares y de sus cambios incesantes. Si el movimiento jamás hubiese comenzado, entonces tampoco podrían tener un comienzo las cosas singulares. Por lo tanto, no solamente existirían desde toda la eternidad en virtud de su origen, sino que además, a pesar de su sucesión, en virtud de los *conceptos de la razón*, las cosas existirían todas *de manera simultánea*, pues en los conceptos racionales no hay un antes y un después sino que todo es necesario y simultáneo, y en este ámbito únicamente puede pensarse una sucesión de la dependencia.[26] Ya que Spinoza había elevado los conceptos empíricos de movimiento, de cosas singulares, de generación y sucesión, a conceptos racionales, los consideró al mismo tiempo como *depurados* de todo lo empírico y, firmemente convencido de que todo debía ser contemplado solamente *secundum modum quo a rebus æternis fluit*,[27] debió considerar los conceptos de /410/ tiempo, medida y número como formas de representación incompletas, distintas de este *modo* y, por lo tanto, como entes de la imaginación que la razón no debía tener en cuenta o que debía primero reformar para poder referirlos a lo verdadero (*vere consideratum*).*

También para estas afirmaciones los escolásticos le habían preparado el camino. Numerosos maestros de esta escuela buscaron refugio en el concepto de una creación desde la eternidad para evitar el concepto inconcebible de una creación en el tiempo, el cual siempre está presente si se admite un comienzo en la serie de eventos naturales. Al igual que Spinoza dedujo, a partir del hecho de que las

[25] Spinoza expone su teoría de los modos infinitos mediatos e inmediatos en E I, 22 y 23 y Ep 64, pp. 277-278.

[26] *Eine Folge der Dependenz.*

[27] "Como un modo secundario que se desprende de cosas eternas".

* *Opera Posthuma*, Ep XXIX. [Nota de MJS: Ep 12. Véase antes, la nota 23 a este texto.]

cosas se mueven y se modifican mutuamente, que estas debían estar en movimiento y modificarse desde toda la eternidad, de la misma manera aquellos dedujeron, a partir del hecho de una naturaleza creada, que su autor inmutable debía haberla creado /411/ desde la eternidad.* Pero ellos debían superar una dificultad más que Spinoza, pues su Dios no era una mera *natura naturans*, sino un ser verdaderamente distinto de la naturaleza, la cual había sido creada por ese Dios también según la sustancia. Estas dificultades no impidieron que Leibniz coincidiera con los escolásticos y estableciera como concebible una creación, también según la sustancia, que jamás tuviera un comienzo.** No le han faltado seguidores aquí y todavía hay

* Véase Cramer, *Von der Scholastischen Theologie*, continuación de Bossuet, t. VII, pp. 404 y 405, 416-419. [Nota de MJS: Véase antes, la aclaración a la nota de Jacobi en la página 399 del original.]

** Véanse las cartas de Leibniz a Bourguet (II, 1, pp. 331-338). [Nota de MJS: Se refiere a seis cartas de Leibniz a Bourguet, en las que Leibniz responde a la observación de Bourguet de que su *système nouveau* se encontraba muy cercano al spinozismo. Véase Gerhardt t. III, pp. 581-583, 588-593 y 594-596.] Es a partir de estas cartas que, según la expresión audaz de Lessing, debe decirse "que Dios se encuentra en una perpetua expansión y contracción, y que en esto consiste la creación y la conservación del mundo" (p. 33 de esta edición [Nota de MJS: cf. p. 21 de la primera edición]). En mi justificación ya he hecho una indicación acerca de esto, pues no fue en vano que señalé los dos tratados de Lessing incluidos en las *Contribuciones*: sus *Objeciones a Wissowatius* y *Leibniz acerca de las penas eternas*. [Nota de MJS: cf. p. 235 de la primera edición. Cf. LM XII, pp. 71-99 y LM XI, 461-487.] /412/ Ambos son sumamente importantes en múltiples aspectos. En el segundo aparecen las cartas de Leibniz a Bourguet, en los parágrafos IV a VII. Luego, en el parágrafo XVI, Lessing se declara a favor del concepto de eternidad que excluye toda sucesión. La cuestión consiste en saber si el mundo ha comenzado o no ha comenzado y, si no ha comenzado, cuál hipótesis se adecúa más a la razón: o bien una perfección que aumenta constantemente, y que por lo tanto es solamente aproximativa, o bien una perfección siempre igual, esto es, *efectivamente real*, de la totalidad. Leibniz denominó a la primera la hipótesis del triángulo y a la segunda, la del rectángulo. "Me parece", dice Lessing (p. 224), "que Leibniz ha estado mucho más inclinado a una perfección siempre igual y que incluso ha conducido a su amigo [Bourguet] muy cerca de una demostración formal de la misma, respecto de la cual quizás tenía motivos para preferir que él la extrajera de sí mismo en vez de dictársela" [Nota de MJS: Lessing, G. E., "Leibniz von den ewigen Strafen" ("Leibniz

muchos filósofos muy respetables /413/ entre nosotros que consideran que el concepto de una creación *efectiva* de cosas efectivas singulares sucesivas /414/ desde la eternidad es un concepto posible.

Este error un poco más grave se produce de la misma manera que aquel error más leve de Spinoza, por el cual se confunde el concepto de *causa*[28] con el concepto de *fundamento*.[29] Así, se le quita su característica propia y se

sobre las penas eternas"), en *Sobre Historia y Literatura. De los fondos de la biblioteca ducal de Wolfenbüttel*, 1773, LM XI, p. 476.] Esto es totalmente correcto. Remito a estas mismas cartas y dejo que todo lector que sepa leer cosas de esta clase se pregunte /413/ a conciencia si puede reprocharle a Lessing no haber sabido unificar del todo la creencia de Leibniz en un creador personal diferente del mundo, con lo que ese mismo Leibniz afirma aquí: "Si el rectángulo", dice Leibniz (p. 338), "tuviera lugar en el orden de las cosas, habría que admitir que los productos de la sabiduría divina serían coeternos con él y que cada sustancia habría sido eterna *a parte ante*, como yo creo que son todas *a parte post*". [Nota de MJS: Leibniz a Bourguet, 2 de julio de 1716 en Gerhardt t. III, p. 595.] Y aquí está el pasaje al que Lessing se refirió especialmente y que creyó traducir solo un poco libremente: "Una relación de un estado del universo no recibe jamás ninguna adición sin que haya al mismo tiempo una *sustracción* o una disminución por pasar a otro estado. La modificación de los órdenes en el rectángulo es siempre tal que la posterior conserva los rastros de la anterior y de aquí no se sigue en absoluto que esto implique un aumento de perfección, pues, si queda algo del estado precedente, también es cierto que no queda nada" (p. 334). [Nota de MJS: Leibniz a Bourguet, entre el 7 de febrero y el 16 de marzo de 1716 en Gerhardt t. III, p. 591. Lessing, G. E., "Leibniz sobre las penas eternas", LM XI, p. 477.]

/414/ Que Lessing no se permitió afirmar que Leibniz hubiese sido un spinozista en el sentido en que él mismo había admitido serlo, lo demuestra la continuación del diálogo. Lessing únicamente consideraba la semejanza esencial interna, la identidad del sistema. Su expansión y contracción debían representar un *medium terminum* y él efectivamente se lo concedió profunda y correctamente en estas *imágenes*. La existencia posible o la creación eterna de un mundo subsistente compuesto por cosas singulares, y esa misma subsistencia gracias a la producción y la destrucción continua de esos seres singulares, difícilmente puede ser simbolizada más adecuadamente que mediante un semejante extenderse en contracción y, por así decirlo, una respiración de la naturaleza.

[28] *Ursache*.

[29] *Grund*.

lo transforma, en la especulación, en /415/ un ente meramente lógico. Ya he examinado este proceder en otro lugar y, creo, he explicado suficientemente que el concepto de causa, en la medida en que se distingue del concepto de fundamento, es un *concepto de la experiencia* que debemos a la conciencia de nuestra efectividad y pasividad, que no puede deducirse del concepto meramente ideal de fundamento, ni puede tampoco reducirse a él.*

Una reunión de las dos, como sucede en el principio de razón suficiente, no es por lo tanto inadmisible, a condición de que no se olvide ni por un instante qué subyace a cada uno en particular como su fundamento y lo transforma en un concepto *posible*. Así, el /416/ principio del fundamento establece que todo lo *dependiente* depende *de algo*. Y el principio de la causa, que todo lo que es *hecho* debe ser hecho *por algo*. Para el fundamento, en la palabra "dependiente" se encuentra ya "de alguna cosa"; y del mismo modo para la causa: en la palabra "hecho" se encuentra ya "por alguna cosa". Ambas son proposiciones *idénticas* y por lo tanto poseen una validez universal apodíctica. Pero su reunión se da por medio del principio según el cual *todo lo condicionado debe tener una condición*, que es igualmente idéntico y, por lo tanto, igualmente universal y necesario.

Si se olvida la diferencia esencial entre ambos conceptos y aquello en lo que esta diferencia se basa, entonces se autoriza a poner y a utilizar uno en lugar del otro. Así,

* Véase *Idealismo y realismo*, pp. 93-109. [Nota de MJS: Cf. JW II, pp. 192 y ss.] Un investigador sumamente sagaz y muy docto, que tengo en alta estima, el profesor Flatt de Tubinga, ha realizado muchas observaciones en sus *Contribuciones fragmentarias* contra mi posición, las cuales agradezco. Me ocuparé de explicar las razones de este filósofo en otro lugar, cuando la ocasión sea propicia para hacerlo. [Nota de MJS: Flatt, J. F., *Fragmentarische Beyträge zur Bestimmung und Deduktion des Begriffs und Grundsatzes des Caussalität, und zur Grundlegung der natürlichen Theologie, in Beziehung auf di Kantische Philosophie* (*Contribuciones fragmentarias a la determinación y la deducción del concepto y el principio de la causalidad, y acerca de la fundamentación de la teología natural en relación con la filosofía kantiana*), Leipzig, Bey Siegfried Lebrecht Crusius, 1788.]

se llega felizmente a sostener que las cosas pueden surgir sin que surjan, que pueden cambiar sin que cambien, que pueden ser anteriores y posteriores las unas a las otras, sin ser ni anteriores ni posteriores unas respecto de otras.*

/417/ Pero si *no* se olvida la diferencia esencial entre ambos conceptos, entonces con el concepto de causa, mediante el cual necesariamente es puesto el concepto de una *acción*, hay que aferrarse fuertemente al tiempo; pues una acción que no sucede en el tiempo es un absurdo. Tampoco el idealismo, con todos sus artificios, puede brindar aquí ninguna ayuda y proporciona únicamente una breve tregua.**

A partir de estas explicaciones, ya no parecerá extraño que afirme que la existencia efectiva de un mundo sucesivo compuesto de series de cosas singulares que se producen y se destruyen mutuamente no puede ser *de ninguna manera* explicado comprensiblemente, es decir, de manera *natural*. Pues si quiero pensar esta serie como efectivamente infinita, me encuentro con el concepto absurdo de un *tiempo eterno*, que no puede ser removido /418/ mediante ninguna figura matemática. Si quiero que la serie tenga un comienzo, entonces nuevamente me falta todo aquello a partir de lo cual podría ser deducido un comienzo semejante. Si este ha de ser la voluntad de una inteligencia, entonces pronuncio palabras sin sentido. Pues, del mismo modo que la producción del concepto de una cosa existente que no depende de la existencia de ninguna de sus partes –por ejemplo, del concepto de un ser orgánico antes de

* Es por ello que la *causa sui* tiene su existencia. A partir del principio apodíctico según el cual *todo debe tener una causa*, él consideró difícil concluir que no todo /417/ puede tener una causa. Es por eso que inventó la *causa sui*, a la cual pertenece necesariamente también el *effectus sui*. [Nota de MJS: Véase la definición de Spinoza de "causa de sí" en E I, def. 1 y E I, ax. 3: "De una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto, y, por el contrario, si no se da causa alguna determinada, es imposible que un efecto se siga".]

** Véase *Idealismo y realismo*, pp. 97-100. [Nota de MJS: Cf. JW II, pp. 196-199.]

todo ser orgánico– no es más simple de comprender que la producción del objeto mismo independientemente de todo concepto, así también el cambio en una determinación de la voluntad de una inteligencia eterna que existe únicamente en sí y por sí, con el cual *comenzaría un tiempo*, es tan completamente inconcebible como un movimiento en la materia que se produzca espontáneamente a partir de sí mismo.[30]

Ambos caminos conducen, pues, a la misma incomprensibilidad. Pero en virtud de esta incomprensibilidad la razón se ve obligada a perderse en la confusión, ya que, en cierto modo, surge en ella la comprensión de que *la condición de posibilidad* /419/ *de la existencia de un mundo sucesivo* se encuentra fuera del ámbito de sus conceptos, esto es, fuera de la conexión de seres condicionados, es decir, fuera de la naturaleza. Por lo tanto, si ella investiga esta condición, pretende transformar lo extra-natural o lo sobrenatural en lo natural, o también lo *natural* en *sobrenatural*.[31] Dado que de este modo la razón actúa fuera de su territorio, no logra acercarse ni un solo paso a su objetivo, sino que únicamente saca a la luz condiciones de lo condicionado, leyes naturales, mecanismos.* Sin embargo,

[30] Las aporías en las que cae la razón al intentar explicar el comienzo del universo se deben, según Jacobi, a la confusión o a la unificación inadmisible de los conceptos diferentes: el concepto de causa, que remite a la relación que efectivamente se establece entre las cosas que existen y que se engendran y producen unas a otras, y el concepto de fundamento, que remite a un orden diferente, al orden lógico de la dependencia de las cosas entre sí.

[31] El fundamento de la naturaleza, que es lo que se quiere explicar, se revela como perteneciente a otro ámbito, el ámbito de lo sobrenatural. Ahora bien, dado que según Jacobi la razón únicamente se aplica a lo natural, a lo que puede ser captado por los sentidos y luego abstraído, medido y pesado por la razón calculadora, el salto al ámbito sobrenatural se encuentra completamente vedado para ella.

* Comprendemos una cosa cuando podemos deducirla de su causa próxima o cuando podemos aprehender sus condiciones inmediatas según la serie. Lo que podemos aprehender o deducir de esta manera nos presenta una conexión mecánica. Así pues, comprendemos, por ejemplo, un círculo cuando somos capaces de representarnos claramente el mecanismo de su producción o su física; comprendemos las fórmulas silogísticas cuando efectivamente hemos reconocido las leyes

/420/ ella no renuncia y persiste en /421/ sus esperanzas, pues realmente conoce lo incondicionado *a su manera* y se eleva cada vez más en este conocimiento, de maneras muy diferentes. Su empresa en general consiste en el encadenamiento progresivo y su empresa *especulativa*, en el encadenamiento según leyes conocidas de la necesidad, esto es, de lo *idéntico*, pues no tiene ningún concepto de otra necesidad más que de esta, que la razón misma crea con ayuda de los procedimientos de distinguir y reunir, que son inseparables de sus progresiones, y gracias a la alternancia en el conservar y el abandonar, que presenta en proposiciones idénticas. Pero la esencial indeterminación del lenguaje y de los signos humanos, y la variabilidad de las formas sensibles, hace que, casi siempre, estas proposiciones adquieran la apariencia exterior de estar diciendo algo más que el mero *quidquid est, illud est*, algo más que un mero *factum* que fue percibido, observado, comparado, reconocido y encadenado con otros conceptos. Todo lo que la razón puede producir al analizar, relacionar, juzgar, deducir y reconstruir /422/ conceptualmente son puras cosas de la naturaleza, y la razón misma, en tanto que es un ser limitado, es una más entre estas cosas. Pero la naturaleza toda, el conjunto

a las que se encuentra sometido el entendimiento humano al juzgar o deducir, su física, /420/ su mecanismo; o el principio de razón suficiente cuando el devenir nos presenta de manera evidente la construcción de *un concepto en general*, su física, su mecanismo. La construcción de *un concepto en general* es el *a priori* de todas las construcciones. Y la comprensión de su construcción nos permite reconocer, de la manera más cierta y segura, que es imposible que podamos concebir lo que no somos capaces de construir. Es por ello que no tenemos ningún concepto de cualidades en tanto tales, sino solamente intuiciones [Nota de MJS: *Anschauungen*]. Incluso de nuestra propia existencia tenemos solo un sentimiento, pero no tenemos ningún concepto. En efecto, únicamente tenemos conceptos de la figura, el número, la situación, el movimiento y las formas del pensamiento. Cuando decimos que hemos investigado una cualidad, decimos únicamente que la hemos reducido a la figura, el número, la situación y el movimiento y que la hemos disuelto en ellos; por lo tanto, que hemos aniquilado *objetivamente* la cualidad. A partir de esto, es fácil prever, sin necesidad de continuar avanzando, qué clase de resultado tendrán en cada caso los esfuerzos de la razón por producir un concepto claro de la posibilidad de la existencia de nuestro mundo.

total[32] de todos los seres determinados, no puede revelar al entendimiento que investiga nada más que lo que está contenido en ella, esto es, existencia diversificada, cambios, juego de formas; pero jamás un comienzo *efectivo*, jamás un *principio real* de alguna existencia *objetiva*.[33]

Ahora bien, ¿cómo es que la razón llega a emprender algo imposible, esto es, algo *irracional*? ¿Es esto culpa de la razón o es solamente culpa del ser humano? ¿Se encuentra la razón en desacuerdo consigo misma o somos solo nosotros los que estamos en desacuerdo con la razón?

Para poder responder a esta pregunta, que suena tan extraña, debemos plantear otra que suena todavía más extraña, a saber: *¿el ser humano posee razón o es la razón la que posee al ser humano?*[34]

/423/ Si por razón se entiende el alma del ser humano únicamente en la medida en que tiene conceptos claros y con estos conceptos juzga, concluye y construye otros conceptos o ideas, entonces la razón es una propiedad[35] del ser humano que este adquiere poco a poco, una herramienta de la cual él se sirve. *Ella le pertenece a él.*

[32] *Inbegriff.*

[33] De esta manera, Jacobi explica los límites de la razón humana a partir de su propia naturaleza. Dado que la razón consiste en la facultad de conectar causas y efectos, jamás podrá elevarse por encima del ámbito de la explicación mecánica de la naturaleza, que implica un proceso de abstracción y descualificación a partir de los datos aportados por la sensibilidad. La causa del universo, lo incondicionado, que según Jacobi se encuentra en el ámbito de lo sobrenatural, jamás podrá ser aprehendida racionalmente.

[34] *Hat der Mensch Vernunft: oder hat Vernunft den Menschen?* El planteo de la cuestión, a través de esta pregunta que apunta a distinguir entre la naturaleza de la razón y la naturaleza humana es, ciertamente, muy sugerente. Jacobi analiza a continuación si el intento de la razón de ir más allá de sus propios límites es un resultado de sus propias leyes o si se trata de una imposición del ser humano que pretende utilizar incorrectamente sus facultades del conocimiento. Para ello, investiga la naturaleza de la razón. Jacobi vuelve sobre esta cuestión en un escrito de 1799 titulado *Über die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Freyheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft* (*Acerca de la inseparabilidad del concepto de libertad y providencia del concepto de razón*), que publicó como un apéndice a su *Carta a Fichte* (véase JW II, pp. 311 y ss.).

[35] *Beschaffenheit.*

Pero si por razón se entiende el principio del conocimiento en general,[36] entonces ella es el espíritu del cual está hecha toda la naturaleza viviente del ser humano. Es por ella que el ser humano *existe*. Él es una forma que ella ha adoptado.

Tomo al ser humano completo, sin dividirlo, y encuentro que su conciencia se encuentra compuesta por dos representaciones originarias, la representación de lo *condicionado* y la de lo *incondicionado*. Ambas se encuentran inseparablemente unidas, de manera tal que la representación de lo condicionado presupone la de lo incondicionado y únicamente puede ser dada en ella.[37] Así pues, no necesitamos buscar lo incondicionado, sino /424/ que de su existencia poseemos una conciencia incluso todavía mayor de la que poseemos de nuestra propia existencia *condicionada*.

Puesto que nuestra existencia condicionada se basa en una infinidad de *mediaciones*, se abre así a nuestra investigación un campo inmenso, del cual estamos obligados a ocuparnos, al menos en vistas a nuestra conservación física. Todas estas investigaciones tienen como objeto el descubrimiento de aquello que constituye el *medio* que proporciona la existencia de las cosas. Aquellas cosas de las cuales hemos percibido el medio que proporciona su existencia, es decir, cuyos *mecanismos* hemos descubierto, podemos también producirlas, si esos medios se encuentran en nuestras manos. Lo que podemos construir de esta manera, al menos en la representación, lo comprendemos; y lo que no podemos construir, no lo comprendemos en absoluto.

Querer descubrir las condiciones de lo incondicionado, querer *inventar* una posibilidad para lo *absolutamente necesario* y pretender *construirlo* para poder *concebirlo*, parece /425/ presentarse enseguida como una empresa evidentemente absurda. Y, sin embargo, es exactamente esto lo que

[36] *Das Prinzip der Erkenntniß überhaupt.*

[37] En la primera edición de este texto, Jacobi escribe "*in dieser nur gegeben werden kann*". Sin embargo, en la última edición de este texto, reemplaza la preposición *in* por *mit*, de modo que la traducción definitiva sería: "y únicamente puede ser dada con ella".

emprendemos cuando nos esforzamos por representar a la naturaleza como una existencia concebible para nosotros, esto es, como una existencia *simplemente natural*, y cuando pretendemos sacar a la luz el mecanismo del *principio* del mecanismo. En efecto, si todo lo que ha de surgir y existir de una manera tal que sea concebible para nosotros debe surgir y existir de manera condicionada, en la medida en que concebimos, nos mantenemos siempre en una cadena de *condiciones condicionadas*. Allí donde esta cadena termina, allí terminamos de concebir y allí termina también el conjunto que denominamos *naturaleza*. El concepto de *la posibilidad de la existencia de la naturaleza* sería el concepto de un *comienzo* o de un *origen absoluto* de la naturaleza; sería el concepto de lo incondicionado mismo, en la medida en que es la condición de la naturaleza que no se encuentra conectada de manera natural, es decir, en la medida en que para nosotros es una determinación de la naturaleza *no conectada* con nada, *incondicionada*. Ahora bien, si un concepto de lo incondicionado e inconexo y, por lo tanto, de lo *extra-natural*, ha de ser posible, entonces lo incondicionado /426/ debe dejar de ser incondicionado, debe él mismo recibir condiciones; y lo *absolutamente necesario* debe comenzar a transformarse en *posible*, para dejarse *construir*.[38]

[38] El fundamento de la existencia de los seres de la naturaleza, seres condicionados, debe encontrarse necesariamente fuera del ámbito de lo condicionado, debe ser lo absolutamente incondicionado y, por lo tanto, no puede ser aprehendido por la razón, no puede ser comprendido, en la medida en que la explicación racional de la naturaleza no hace más que exponer la génesis de sus conceptos. Al igual que Jacobi, Fichte construirá su Doctrina de la Ciencia a partir del principio según el cual el principio fundamental de las representaciones mentales debe encontrarse fuera del ámbito de la representación. Esto lo conducirá a la necesidad de postular una intuición intelectual de un principio que es a la vez un hecho y una acción originaria de la conciencia, un sujeto-objeto. Este principio absolutamente incondicionado es según Fichte, al igual que según Jacobi, el fundamento lógico-ontológico de todo lo real. Ahora bien, mientras que Jacobi lo identifica con un Dios personal, trascendente, creador del universo, Fichte lo denomina Yo. Véase Fichte, J. G., *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* [*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794/1795], traducción de J. Cruz Cruz, Aguilar, Buenos Aires, 1975.

Ahora bien, ya que a partir de lo precedente lo incondicionado se encuentra fuera de la naturaleza y fuera de toda conexión natural con ella, pero que la naturaleza, que es esencialmente el conjunto total[39] de lo condicionado, se encuentra sin embargo fundada en lo incondicionado y, consecuentemente, unida a él, lo incondicionado es denominado lo *sobrenatural* y no puede ser denominado de otra manera. Así pues, a partir de esto sobrenatural, lo natural o el universo no puede surgir sino de *manera sobrenatural*, y no puede haber surgido más que de esa manera.

Más aun, ya que todo lo que se encuentra fuera de la conexión de lo determinado, de lo *mediado de manera natural*, se encuentra también fuera de la esfera de nuestro conocimiento claro y no puede ser /427/ comprendido mediante conceptos, no podemos aceptar lo sobrenatural de ninguna manera más que como nos es dado, esto es, como *un hecho*:[40] ¡ÉL ES!

Esto sobrenatural, este *ser de todos los seres*, todas las lenguas lo llaman *Dios*.

El Dios del universo no puede ser simplemente el arquitecto del universo. Es creador, y su fuerza *incondicionada* ha producido las cosas *también según la sustancia*.[41] Si él no hubiese producido las cosas también según la sustancia, entonces debería haber dos autores que, no se sabe bien de qué manera, habrían entrado en relación uno con otro. Se trata de un absurdo que en nuestros días no requiere ninguna refutación, pero no porque sea demasiado grande, sino porque no se encuentra en nuestra manera de pensar. Nuestra oposición a un surgimiento de las cosas *también según la sustancia* proviene del hecho de que no podemos concebir ningún surgimiento que no suceda de manera natural, es decir, de manera condicionada y mecánica.

[39] *Inbegriff*.

[40] *Thatsache*.

[41] Jacobi se refiere al hecho de que Dios no es el principio meramente ordenador de una materia preexistente que constituiría un principio independiente de Él. Dios es, según Jacobi, el creador del universo a partir de la nada.

/428/ Cuán ardiente es mi deseo de poder exponer estas proposiciones y conclusiones de un modo tal que sean tan fáciles de entender como lo son evidentes para mí mismo. De esta manera, no solo se comprendería lo que hay de contrario a la razón en la exigencia de una *demostración* de la existencia de Dios, sino que gracias a esta misma comprensión también se concebiría por qué una primera causa, dotada de nuestro entendimiento y nuestra razón –los cuales, ambos, se encuentran radicados en la coexistencia, esto es, en la dependencia y la finitud– debe aparecer como un ser imposible y completamente absurdo. Mientras más perfectamente se comprenda lo segundo como una consecuencia de lo primero, más claramente se comprenderá en qué medida la conclusión es inadmisible. *Porque un Dios no puede ser un ser humano, tampoco puede ser corporal; por lo tanto, tampoco puede pertenecerle la individualidad ni la inteligencia.*

Sin embargo, a pesar de nuestra finitud y de nuestra esclavitud respecto de la naturaleza, poseemos, o al menos parece que poseemos en nosotros, gracias a la conciencia de nuestra autoactividad[42] en el ejercicio de nuestra voluntad, un *análogo* de lo sobrenatural, esto es, del ser /429/ que *no actúa mecánicamente.*[43] Y, dado que en general no somos capaces de representarnos efectivamente el comienzo posible de una modificación cualquiera, salvo que se efectúe mediante una decisión interior o una autodeterminación, el simple instinto de la razón[44] ha impulsado ya a todos los pueblos brutos a considerar cada modificación que veían producirse como una *acción* y a referirla a un ser viviente, que actúa por sí mismo. Erraban, porque establecían una referencia *inmediata*, pero lo hacían menos y de una manera infinitamente más perdonable que nosotros cuando pretendemos reducir todo a un mecanismo e imponemos al principio del mecanismo la absurda exigencia de que él mismo debe hacer patente un mecanismo, si es que hemos de concederle existencia, porque nuestra representación *clara* de una cosa no supera la representación de su mecanismo. Sin embargo, algo no mecánico pertenece ya a la posibilidad de una *representación en general*, y ningún ser humano es capaz de representarse el principio de la vida, la fuente interior del entendimiento y /430/ de la voluntad, como un resultado de conexiones mecánicas, esto es, como algo meramente *mediato*. Mucho menos puede ser pensada la *causalidad en general* como algo simplemente mediato o como algo basado en un mecanismo. Y, dado que no tenemos la más mínima noticia de la causalidad, a excepción de nuestra propia causalidad gracias a la conciencia, esto es, de nuestro principio vital que al mismo tiempo se presenta evidentemente como el principio de toda razón, no veo de qué manera se podría evitar admitir como el verdadero ser originario,[45] como el único primer principio, una inteligencia en general, máximamente real, que no sea pensada bajo la forma del mecanismo (véanse apéndices IV y V), sino que deba ser pensada como un ser absolutamente independiente, supramundano y personal.

En resumen: una representación posible para nosotros es únicamente /431/ aquella que puede ser producida de acuerdo con las leyes de nuestro entendimiento. Las leyes del entendimiento se refieren subjetiva y objetivamente a las leyes de la naturaleza, de modo que no somos capaces de construir ningún *concepto* más que conceptos de lo puramente natural, y aquello que no puede llegar a ser efectivo mediante la naturaleza tampoco es posible en la representación, es decir, tampoco puede llegar a ser pensable. Es, pues, tan contradictorio que la naturaleza

[42] *Selbstthätigkeit.*

[43] Jacobi no admite que la razón humana sea comparable con la razón divina. El análogo que el ser humano encuentra en sí mismo respecto del ser incondicionado se halla en el ejercicio de su voluntad. La libertad de la voluntad es lo que, según Jacobi, patentiza la existencia de lo incondicionado como principio, causa y fundamento de la naturaleza humana. La experiencia de la propia libertad es lo que eleva al ser humano más allá del ámbito de lo condicionado, en el que se desarrolla necesariamente su razón.

[44] *Der bloße Instinct der Vernunft.*

[45] *Urwesen.*

haya sido producida por la naturaleza como que la naturaleza haya surgido *según el curso de la naturaleza*. Y de la misma manera debe parecernos contradictorio a nosotros, que podemos pensar y concebir únicamente gracias al principio de razón suficiente, es decir, de la mediación, que la naturaleza haya surgido en contra de su curso, esto es, de manera *inmediata*. La inserción de una inteligencia, en tanto se encuentra sometida al principio de razón suficiente, esto es, a la necesidad de la naturaleza, no cambia para nada el asunto, tal como lo he mostrado antes. Por el contrario, la contradicción desaparece enseguida cuando se descubre que se había puesto lo natural como fundamento de lo sobrenatural /432/ y que, sin embargo, aquel debía ser comprendido a partir de este.

Esto se vuelve aun más evidente si recordamos que debíamos reconocer la primera causa de los cambios, al mismo tiempo, como la causa de las sustancias mismas. Ahora bien, es absolutamente imposible que nos representemos esto último, a saber, cómo una cosa alcanza la existencia, también según la sustancia, o cómo es que ella posee una existencia tal. Y porque esto es imposible, también debe ser igualmente imposible la representación de una fuente *primera* e *inmediata* de las modificaciones. Si comprendiéramos lo uno, deberíamos comprender necesariamente también lo otro. Ya que no tenemos ni representación ni experiencia de un comienzo efectivo y real, y ya que el ser de la experiencia, de la representación y del concepto está en contradicción con el conocimiento de un comienzo efectivo o también de una existencia real –de la posibilidad interior de una sustancia– que sea dada en ellos o a través de ellos, es claro que la pregunta /433/ acerca de si el mundo ha comenzado o no ha comenzado es una pregunta sumamente imprudente y máximamente insensata de nuestra parte, que o bien no se comprende a sí misma o bien no amerita ninguna respuesta. En efecto, que el mundo no ha comenzado, en el sentido en que decimos *comenzar*, es suficientemente claro, pues de lo contrario debería haber comenzado y no comenzado a la vez. Esto

mismo vale para el otro caso, según el cual el mundo ha comenzado desde la eternidad, es decir, no ha comenzado y, sin embargo, ha comenzado. No se trata, pues, de dos afirmaciones opuestas que se anulan la una a la otra, sino que la contradicción se encuentra en cada una en particular, y es una contradicción que es común a las dos y que es totalmente suprimida mediante un discernimiento de su origen.

Si esta contradicción es suprimida –o, también, si es solo disimulada, en caso de que se la quiera considerar como real e indisoluble–, entonces, respecto de lo sobrenatural, de cuya existencia estamos ciertos, todavía debemos decidir si queremos admitir que es /434/ un ser que actúa ciegamente o una inteligencia. Y me parece que aquí la elección no nos será difícil.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

1. FUENTES TRADUCIDAS AL CASTELLANO EN ESTA OBRA

Goethe, Johann Wolfgang, *Studie nach Spinoza* [*Estudio sobre Spinoza*], c.1785. Fragmento publicado póstumo.

Herder, Johann Gottfried, *Gott. Einige Gespräche* [*Dios. Algunas conversaciones*], Gotha, Karl Wilhelm Ettinger, 1787.

Jacobi, Friedrich Heinrich, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* [*Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn*], Breslau, Gottlieb Löwe, 1785.

——, *Wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza* [*Respuesta a las acusaciones de Mendelssohn acerca de las* Cartas sobre la doctrina de Spinoza], Leipzig, Georg Joachim Goeschen, 1786.

——, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* [*Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn*], Breslau, Gottlieb Löwe, segunda edición: 1789.

Kant, Immanuel, "Einige Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jakob's *Prüfung der Mendelssohn'schen* Morgenstunden" ["Algunas observaciones al libro de Ludwig Heinrich Jakob, *Examen de las* Horas matinales *de Mendelssohn*"], en Jakob, *Prüfung der Mendelssohn'schen* Morgenstunden [Ludwig Heinrich, *Examen de las* Horas matinales *de Mendelssohn*], Leipzig, Johann Samuel Heinsius, 1786.

——, "Was heißt: sich im Denken orientieren?" ["¿Qué significa orientarse en el pensamiento?"], *Berlinische Monatsschrift*, octubre de 1786.

Mendelssohn, Moses, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* [*Horas matinales o lecciones acerca de la existencia de Dios*], Berlín, Christian Friedrich Voss, 1785.

——, *An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobis Briefwechsel über die Lehre des Spinoza* [*A los amigos de Lessing.*

Apéndice a las Cartas sobre la doctrina de Spinoza del señor Jacobi], Berlín, Christian Friedrich Voss, 1786.

Wizenmann, Thomas, *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freiwilligen* [*Los resultados de las filosofías de Jacobi y de Mendelssohn examinados críticamente por un voluntario*], Leipzig, Georg Joachim Göschen, 1786.

——, "An den Herrn Professor Kant von dem Verfasser der *Resultate...*" ["Al señor profesor Kant, del autor de *Los resultados de las filosofías de Jacobi y de Mendelssohn*"], *Deutsches Museum*, febrero de 1787.

2. Ediciones canónicas y críticas de los autores traducidos

Goethe, J. W., *Goethes Werke, Hamburger Ausgabe*, 14 tomos, editado por Erich Trunz, Múnich, C. H. Beck, 1982-2008.

——, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe*, 21 tomos, editado por Karl Richter y otros, Múnich, Carl Hanser Verlag, 1985-1998.

Herder, J. G., *Sämtliche Werke*, 33 tomos, editado por B. Suphan y otros, Berlín, Weidemannsche Buchhandlugn, 1877-1913.

Jacobi, Friedrich Heinrich, *Werke*, 6 tomos, editado por Köppen, F., Jacobi, F. H. y Roth, F. V., Leipzig, Gerhard Fleischer, 1812-1825.

——, *Werke. Gesamtausgabe*, 7 tomos, editado por Klaus Hammacher y Walter Jaeschke, Hamburgo, Meiner/Frommann-Holzboog, 1998 y años siguientes.

——, *Briefwechsel. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 7 tomos, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1987 y años siguientes.

——, *Aus Jacobis Nachlaß*, 2 tomos, editado por R. Zoeppritz, Leipzig, 1869.

Kant, I., *Kants gesammelten Schriften, Akademieausgabe*, 29 tomos, Berlín, Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1900 y años siguientes.

Mendelssohn, M., *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, 33 tomos, editado por A. Altmann, Berlín, Akademie-Verlag, 1929

y años siguientes; reedición: Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1974 y años siguientes.

3. Otras fuentes del período

Bayle, Pierre, *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la Comète qui parut au mois de décembre 1680* [*Pensamientos diversos escritos a un doctor de la Sorbona sobre el cometa que apareció en diciembre de 1680*], 4 tomos, Colonia [Rotterdam], Leers, 1682-1683.

——, *Dictionnaire historique et critique* [*Diccionario histórico y crítico*], 5ª ed., P. Brunel, Ámsterdam/Leiden/La Haya/Utretch, 1740.

——, *Diccionario histórico y crítico*, estudio, traducción y notas de F. Bahr, Buenos Aires, FFL/UBA, 2003.

Bonnet, C., *Palingénesie philosophique, ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants* [*Palingénesis filosófica o ideas sobre el estado pasado y sobre el estado futuro de los seres vivos*], Zurich, Orell Geßner Fueßli, 1769.

Colerus, Johannes, *Korte dog waaragtige levensbeschriyving van Benedictus de Spinoza uit Autentique Stukken en mondeling getuigenis van noglevende Personen, opgestelt* [*Breve pero veraz biografía de Benedictus de Spinoza, recogida a partir de testimonios auténticos escritos y orales de personas aún vivas*], Ámsterdam, J. Kindenberg, 1705.

——, "Breve pero veraz biografía de Benedictus de Spinoza, recogida a partir de testimonios auténticos escritos y orales de personas aún vivas", en Domínguez, A. (comp.), *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza, 1995.

Diderot, D., *Lettre sur les aveugles, a l'usage de ceux qui voyent* [*Carta sobre los ciegos para uso de los que pueden ver*], Londres [París], 1749.

Edelmann, J. C., *Sämtliche Schriften in Einzelausgaben. Moses mit aufgedecktem Angesichte. Erster, zweyter und dritter Anblick* [*Moisés con el rostro descubierto*] (1740), editado por Walter Grossmann, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag/Günther Holzboog, 1972. Reproducción facsimilar.

Hamann, J. G., *Neue Apologie des Buchstaben h Oder: Ausserordentliche Betrachtungen über die Orthographie der Deustschen von H. S. Schullehrer* [*Nueva apología de la letra h. O reflexiones extraordinarias acerca de la ortografía de los alemanes, de H. S. Schulehrer*], Pisa [Frankfurt], 1773.

——, *Golgatha und Scheblimini. Von einem Prediger in der Wüste* [*Golgatha y Scheblimini. Sobre un predicador en el desierto*], Riga, Hartknoch, 1784.

——, *Metakritik über den Purismus der Vernunft* [*Metacrítica del purismo de la razón*], en Rink, F. T. (ed.), *Mancherley zur Geschichte der metacritischen Invasion*, Königsberg, Nicolovius, 1800.

——, *Briefwechsel*, editado por Walther Ziesemer y Arthur Henkel, Wiesbaden y Frankfurt, Insel Verlag, 1955-1979.

——, *Sämtliche Werke*, editado por Joseph Nadler, Viena, Herder, 1949-1957.

Helvetius, C. A., *De l'esprit* [*Acerca del espíritu*], París, Durand, 1769.

Hemsterhuis, F., *Lettre sur les désirs à M. T. D. S.* [*Carta sobre los deseos a M. T. D. S.*], París, 1770.

——, *Lettre sur l'homme et ses rapports* [*Carta sobre el hombre y sus relaciones*], París, 1772.

——, *Sophyle ou de la philosphie* [*Sophyle o acerca de la filosofía*], París, 1778.

——, *Aristée ou de la Divinité* [*Aristée o acerca de la divinidad*], París, 1779.

Herder, J. G., *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* [*Tratado acerca del origen de las lenguas*], Berlín, Christian Friedrich Voss, 1772.

——, *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* [*El más antiguo documento del género humano*], 2 tomos, Riga, Hartknoch, 1774-1776.

Hume, D., *Diálogos sobre la religión natural*, traducción de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 1999.

——, *Historia natural de la religión*, traducción de Ángel J. Cappelletti y Horacio López, Buenos Aires, Eudeba, 1966.

——, *Investigación sobre el conocimiento humano*, traducción de Jaime de Salas Ortueta, Madrid, Alianza, 1999.

——, *Tratado de la naturaleza humana*, estudio preliminar, traducción y notas de Félix Duque, Madrid, Tecnos, 1998.

Jacobi, F. H., "Über Recht und Gewalt" ["Acerca del derecho y la violencia"], *Deutsches Museum*, 1781.

——, *David Hume. Über den Glauben oder Idealismus und Realismus* [*David Hume. Sobre la creencia; o idealismo y realismo*], Breslau, 1786.

——, *Etwas, dass Lessing gesagt hat. Ein Comentar zu den Reisen der Päpste nebst Betrachtungen von einem Dritten* [*Algo que dijo Lessing. Comentario a Los viajes de los papas junto con las observaciones de un tercero*], Berlín, George Jokob Decker, 1782.

Kant, I., *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* [*El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*], Königsberg, Kanter, 1763.

——, *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*, estudio preliminar, traducción y notas de E. García Belsunce, Buenos Aires, Prometeo, 2004.

——, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" ["Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?"], *Berlinische Monatsschrift*, diciembre de 1786.

——, *Kritik der reinen Vernunft* [*Crítica de la razón pura*], Riga, Johann Friedrich Hartknoch, 1781. Segunda edición.

——, *Crítica de la razón pura*, prólogo, traducción, notas e índice de Pedro Rivas, Buenos Aires, Alfaguara, 1997.

——, *Crítica de la razón práctica*, traducción de Manuel García Morente, Buenos Aires, El Ateneo, 1951.

Lavater, J. C., *Johann Caspar Lavaters Zueignungsschrift der Bonnetischen Philosophischen Untersuchung der Beweise für das Christenthum an Herrn Moses Mendelssohn in Berlin* [*Escrito enviado por Johann Caspar Lavater al Señor Moses Mendelssohn de Berlín sobre las investigaciones de Bonnet acerca de las pruebas a favor del cristianismo*], Zurich, Auf Rosten guter Freunde, 1770.

——, *Pontius Pilatus. Oder Die Bibel im Kleinen und Der Mensch im Grossen* [*Poncio Pilato. O la Biblia en pequeño y el ser humano en grande*], 4 tomos, Zurich, Joh. Caspar Füessli hijo, 1782-1785.

Leibniz, G. W., *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 tomos, editado por C. I. Gerhardt, Berlín, Weidmann, 1875-1887.

——, *Escritos filosóficos*, edición y traducción de E. de Olaso, Buenos Aires, Ed. Charcas, 1982.

——, *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, traducción de P. Azcárate, Buenos Aires, Claridad, 1946.

——, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, traducción de J. Echeverría, Madrid, Alianza, 1992.

Lessing, G. E., *Nathan der Weise* [*Natán el sabio*], Hamburgo, 1779.

——, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* [*La educación del género humano*], Berlín, 1780

——, *Sämtliche Schriften*, editado por Karl Lachmann y Franz Muncker, 23 tomos, Stuttgart, Berlín y Leipzig, Göschen, 1886-1924; reimpresión: Berlín, De Gruyter, 1968.

——, *Escritos filosóficos y teológicos*, traducción y estudio preliminar de A. Andreu, Barcelona, Anthropos, 1990.

Lessing, K. G., *Lessings Leben, nebst seinem noch übrigen litterarischen nachlasse* [*La vida de Lessing junto con el resto de su legado literario*], Berlín, Vossische Buchhandlung, 1795.

Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción de E. O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Lutero, M., *Werke*, Weimar, Weimarer Ausgabe, 1908 y ss.

Mendelssohn, M., *Philosophische Gespräche* [*Diálogos filosóficos*], Berlín, Voss, 1755.

——, "Gedanken Verschiedener bey Gelegenheit einer merkwürdigen Schrift", *Deutsches Museum*, enero de 1783.

——, "Über die Frage: was heißt aufklären?" ["Acerca de la pregunta: ¿qué significa ilustrar?"], *Berlinische Monatsschrift*, septiembre de 1784.

——, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* [*Jerusalem o acerca de poder religioso y judaísmo*], Berlín, Friedrich Maurer, 1783.

——, *Jerusalem o acerca de poder religioso y judaísmo*, introducción, traducción y notas de José Monter Pérez, Barcelona, Anthropos, 1991.

Mendelssohn, M. y G. E. Lessing, *Debate sobre Spinoza. Mendelssohn / Lessing*, estudio preliminar, selección, traducción y notas de María Jimena Solé, Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2010.

Musaeus, Johannes, *Spinozismus, hoc est Tractatus theologico politicus, quo auctor quidam anonymus, conatu improbo, demostratum ivit, libertatem philosophandi*, Jena, Literis Bauhoferianis, 1674.

Pascal, B., *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont esté trouvées après sa mort parmy ses papiers* [*Pensamientos*], París, Edición de Port-Royal, Guillaume Desprez, 1670.

——, *Œuvres complètes*, editado por Louis Lafuma, París, Éditions du Seuil, 1963.

[Reimarus, H. S.], *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* [*Apología o escrito en defensa de la veneración racional de Dios*], 1972.

——, *Von Duldung der Deisten: Fragmente eines Ungenannten* [*Acerca de la tolerancia de los deístas: Fragmentos de un anónimo*], editado por G. E. Lessing, Braunschweig, 1774.

——, *Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend* [*Algo más de los papeles del anónimo, acerca de la revelación*], editado por G. E. Lessing, Braunschweig, 1777.

——, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment von des Wolfenwüttleschen Ungenannten* [*Acerca de los fines de Jesús y sus jóvenes. Otro fragmento del anónimo de Wolfenbüttel*], editado por G. E. Lessing, Braunschweig, 1778.

Reinhold, K. L., "Briefe über die kantische Philosophie" ["Cartas sobre la filosofía kantiana"], *Teutscher Merkur*, 1786-1787.

Rousseau, J.-J., *Confesiones*, traducción, prólogo y notas de M. Armiño, Madrid, Alianza, 1997.

Schulze, J., "Erlauterungen über des Hernn Professor Kant *Critik der reinen Vernunft*" ["Comentarios sobre la *Crítica de la razón pura* del Profesor Kant"], *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, Nº 66, marzo de 1786.

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Conde de, *Sensus Communis, An Essay on the Freedom of Wit and Humour* [*Sensus Communis. Ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*], Londres, Egbert Sanger, 1709.

Spinoza, B., *Opera*, 4 tomos, editado por Carl Gebhardt, Heidelberg, Akademie der Wissenschaften, 1925; reimpresión: 1973; volumen de suplemento 5: 1987.

——, *Opera posthuma, quorum series post praefationem exhibetur*, Ámsterdam, Jan Rieuwertsz, 1677.

——, *B.v.S. Sittenlehre widerleget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolf* [*La Ética de Baruch de Spinoza, refutada por el renombrado filósofo de nuestro tiempo, el Sr. Christian Wolff*], traducción y edición de Johann Lorenz Schmidt, Leipzig/Frankfurt del Meno, 1744.

——, *Tratado breve*, traducción, introducción y notas de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.

——, *Tratado de la reforma del entendimiento / Principios de filosofía de Descartes / Pensamientos metafísicos*, traducción, introducción y notas de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.

——, *Tratado teológico político*, traducción, introducción y notas de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.

——, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción, introducción y notas de Vidal Peña, Barcelona, Orbis, 1980.

——, *Correspondencia*, traducción, introducción y notas de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.

——, *Tratado político*, traducción, introducción y notas de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1986.

Thomasius, J., "Programma adversus anonymum, de libertate philosophandi", *Dissiertationes lxiii varii argumenti*, editado por Christian Thomasius, Halle, Zeitler, 1693.

Wachter, J. G., *Der Spinozismus im Jüdenthumb, oder, die von dem heütigen Jüdenthumb, und dessen Geheimen Kabbala Vergötterte Welt* [*El spinozismo en el judaísmo o el mundo divinizado por el judaísmo actual y su Cábala secreta*], Ámsterdam, Wolters, 1699.

——, *Elucidarius Cabalisticus, sive Reconditae Hebraeorum Philosophiae Brevis et Succincta Recensio*, Roma, 1706. Sin datos de la editorial.

Wieland, C. M., "Über das göttlich Recht der Obrigkeit" ["Sobre el derecho divino de la autoridad"], *Teutscher Merkur*, noviembre de 1777.

Wizenmann, T., *Göttliche Entwicklung des Satan durch den Menschengeschlecht* [*El desarrollo divino de Satán a través del género humano*], Dessau, 1782.

Wolff, Ch., *Theologia naturalis, Methodo scientifica pertractata* [*Teología natural*], segunda parte, Frankfurt del Meno/Leipzig, Renger, 1737.

BIBLIOGRAFÍA

Allison, H., *Lessing and the Enlightenment*, Michigan, University of Michigan Press, 1966.

——, "Lessing's Spinozistic Exercises", en Bahr, E., E. Harris y L. Lyon (comps.), *Humanitätu und Dialog: Lessing und Mendelssohn in neuer Sicht*, Detroit, Wayne State University Press, 1982.

Altmann, A., *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, Alabama, University of Alabama Press, 1973.

Beiser, F., *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Massachusetts, Harvard University Press, 1992.

——, *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

——, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Londres, Harvard University Press, 1987.

Bell, D., *Spinoza in Germany from 1670 to The Age Of Goethe*, Londres, Institute of Germanic Studies-University of London, 1984.

Bollacher, M., *Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drang*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1969.

Cassirer, E., *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Cicerón, M. T., *Obras completas*, traducción de J. B. Calvo, Buenos Aires, Ed. Anaconda, 1946.

Czelinski-Uesbeck, M., *Der tugendhafte Atheist. Studien zur Vorgeschichte der Spinoza-Renaissance in Deutschland*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007.

Deligiorgi, K., *Kant and the Culture of Enlightenment*, Albany, State University of New York Press, 2005.

Di Giovanni, G., "Introduction: The Unfinished Philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi", en Jacobi, F. H., *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, traducción introducción y notas de G. di Giovanni, Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 1994.

Domínguez, A. (comp.), *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza, 1995.

Dujovne, L., *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*, 4 tomos, Buenos Aires, Losada, 1942-1945.

Düntzer, H., *Goethes Prometheus und Pandora*, Leipzig, Wartig, 1850.

Duque, F., *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998.

Flórez Miguel, C., *La filosofía en la Europa de la Ilustración*, Madrid, Síntesis, 1988.

Gay, P., *The Enlightenment: An Interpretation. The Science Of Freedom*, Nueva York/Londres, Worton & Co., 1977.

Goethe, J. W., *Estudio sobre Spinoza*, traducción y prólogo de Diego Tatián, Córdoba, Editorial Encuentro, 2011.

Goetschel, W., *Spinoza's Modernity. Mendelssohn, Lessing, and Heine*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 2004.

Goldenbaum, U. y Kosenina, A., *Berliner Aufklärung. Kulturwissenschaftliche Suidien*, 3 tomos, Hannover, Wehrhah, 2003.

Gómez Caffarena, J., *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983.

Grucker, E., *François Hemsterhuis. Sa vie et ses Œuvres*, París, Durand, 1866.

Hammacher, K., *Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis*, Múnich, Wilhelm Fink Verlag, 1969.

—— (comp.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1971.

Hauser, A., *Historia social de la literatura y el arte*, Barcelona, Editorial Labor, 1994.

Hazard, P., *La crise de la consciencie européenne: 1680-1715*, París, LGF, 1994.

——, *La pensée européenne au XVIIIe siècle*, París, Hachette, 1963.

Hegel, F.W.G., *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

Henrich, D., *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, Cambridge, Harvard University Press, 2003.

Herder, J. G., *God. Some conversations*, traducción, introducción y notas de F. H. Burkhardt, Nueva York, Veritas Press, 1940.

Heródoto, *Historia. Obra completa. Libro VII*, traducción y notas de C. Schrader, Madrid, Editorial Gredos, 1994.

Horacio, *Sátiras. Epístolas. Arte poética*, editado por J. L. Moralejo, Madrid, Gredos, 2008.

Horstmann, R.-P., "The Reception of the Critique of Pure Reason in German Idealism" en Guyer, P., *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Hoyos, L. E., *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2001.

Israel, J. I., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Jacobi, F. H., *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, traducción introducción y notas de G. di Giovanni, Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 1994.

——, *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, traducción, introducción y notas de J. L. Villacañas, Madrid, Biblioteca Universal, 1995.

Jacobs, M., *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons, and Republicans*, Londres, George Allen and Unwin, 1981.

Kahlefeld, S., *Dialektik und Sprung in Jacobis Philosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000.

Kant, I., *Cómo orientarse en el pensamiento*, trad., prólogo y notas de Carlos Correas, Buenos Aires, editorial Leviatán, 1992.

——, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, traducción, notas e introducción de A. Philonenko, París, Vrin, 1959.

León, X., *Fichte et son temps*, París, Colin, 1922.

Maestre, A., "Notas para una nueva lectura de la Ilustración", en Maestre, A. (comp.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 2007.

Otto, R., *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*, Frankfurt del Meno, Peter Lang, 1994.

Ovidio, *Metamorfosis*, traducción de Consuelo Álvarez y Rosa María Iglesias, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995.

Pätzold, D., *Spinoza-Aufklärung-Idealismus. Die Substanz der Moderne*, Aassen, Koninklijke van Gorcum, 2002.

Philonenko, A., "Introduction", en Kant, I., *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, traducción, notas e introducción de A. Philonenko, París, Vrin, 1959.

Platón, *Diálogos VII. Dudosos, apócrifos, cartas*, traducción de J. Zaragoza y P. Gómez Cardó, Madrid, Gredos, 1992.

Plebe, A., *Qué es verdaderamente la Ilustración*, Madrid, Doncel, 1971.

Plutarco, *Máximas de espartanos*, en Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia). Obra completa*, Madrid, Editorial Gredos, 1987.

Rearte, J. L. y M. J. Solé (eds.), *De la Ilustración al Romanticismo: ruptura, tensión, continuidad*, Buenos Aires, Prometeo / Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010.

Rühle, V., En los *laberintos del autoconocimiento: el Sturm und Drang y la Ilustración alemana*, Madrid, Akal, 1997.

Schmidt-Biggemann, W., *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988.

Schmoldt, H., *Der Spinozastreit*, disertación inaugural, Würzburg, Konrad Triltsch, 1938.

Schneiders, W. (comp.), *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburgo, Meiner, 1986.

Scholem, G., "Die Wachtersche Kontroverse über den Spinozismus und ihre Folgen", en Gründer, K. y W. Schmidt-Biggemann (comps.), *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1984, pp.15-26.

Scholz, H., *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit*, Berlín, Verlag von Reuther & Richard, 1916; reedición: Waltrop, Hartmut Spenner, 2004.

Schröder, W., *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1987.

Schürmann, E., N. Waszek y F. Weinreich (comps.), *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Forman-Holzboog, 2002.

Secrétan, C., T. Dagron y L. Bove (dirs.), *Qu'est-ce que les Lumières "Radicales"? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

Sieveking, H., "Elise Reimarus (1735-1805) in den geistigen Kämpfen ihrer Zeit", *Zeitschrift des Vereins für hamburgische Geschichte*, Nº 39, 1940.

Sófocles, *Edipo rey*, traducción de Assela Alamillo, Madrid, Gredos, 1992.

Solé, M. J., "F. H. Jacobi contra la Revolución Francesa o la fuerza del instinto contra la tiranía de la razón", *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, Nº 8, 2009.

——, "La polémica del spinozismo: muerte y resurrección de la Ilustración alemana", en Rearte, J. L. y M. J. Solé (eds.), *De la Ilustración al Romanticismo: ruptura, tensión, continuidad*, *op. cit.*

——, *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba, Ed. Brujas, 2011.

——, "*Spinozismo político* en el nacimiento de la Ilustración alemana: Matthias Knutzen y Johann Christian Edelmann", *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, Nº 9, 2010.

Spalding, A., *Elise Reimarus (1735-1805), the muse of Hamburg: a woman of the German Enlightenment*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005.

Sparn, W., "Formalis Atheus? Die Krise der protestantischen Orthodoxie, gespiegelt in ihrer Auseinandersetzung mit Spinoza", en Gründer, K. y W. Schmidt-Biggemann (comps.), *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1984.

Strauss, L., "Einleitung zu *Morgenstunden* und *An die Freunde Lessings*", en JubA 3.2.

Tavoillot, P.-H., *Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*, París, CERF, 1996.

Teller, J., "Das Losungswort Spinoza. Zur Pantheismusdebatte zwischen 1780 und 1787", en Dahnke, H.-D. y B. Leistner,

Debatten und Kontroversen. Literarische Auseinandersetzungen in Deutschland am Ede des 18. Jahrhunderts, t. I, Berlín y Weimar, Aufbau-Verlag, 1989.

Teruel Ruiz, P. J., "Una nota a pie de página de la *Crítica de la razón práctica.* La polémica entre Thomas Wizenmann e Immanuel Kant", *Thémata: Revista de filosofía*, Nº 38, 2007, pp. 205-224.

Timm, H., *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*. I. *Die Spinozarenaissance*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1974.

Vaysse, J.-M., *Totalité et Subjectivité. Spinoza dans l'Idéalisme Allemand*, París, Vrin, 1994.

Vierhaus, R., "Moses Mendelssohn und die Popularphilosophie", en Albrecht, M., E. J. Engel y N. Hinske (comps.), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1994.

Villacañas, J. L., *Nihilismo, especulación y cristianismo en F.H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*, Barcelona, Anthropos, 1989.

——, "Una entrevista que transformó la cultura alemana", introducción a Jacobi, F.H., *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, traducción, introducción y notas de J. L. Villacañas, Madrid, Biblioteca Universal, 1995.

Villar, A., *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, estudio preliminar, selección de textos, traducción y notas de Alicia Villar, Madrid, Alianza, 1995.

Walther, M., "Histoire des problèmes de la recherche", *Les Cahiers de Fontenay*, Nº 36-38, *Spinoza entre lumière et romantisme*, París, 1985.

——, "Machina civilis oder Von deutscher Freiheit", en Cristofolini, P. (ed.), *L'Hérésie Spinoziste. La discussion sur le Tractatus Theologico-Politicus 1670-1677 et la Réception immédiate du spinozisme*, Ámsterdam y Maarssen, Apa-Holland University Press, 1995.

Winkle, S., *Die heimlichen Spinozisten in Altona und der Spinozastreit*, Hamburgo, Verein für Hamburgische Geschichte, 1988.

Zac, S., *Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, París, Meridien Klincksieck, 1989.